1955 Vol. I — 4

REVUE
DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin *

La visite des fouilles d'Hippone, que j'ai eu le privilège de faire sous la direction aimable et qualifiée de M. Erwan Marec avec un groupe charmant de participants au Congrès Augustinien en automne 1954, est à l'origine de ce travail. Il veut être une réponse à l'exposé savant de M. Marec sur les monuments chrétiens découverts par lui, publié dans *Augustinus Magister*[1] et un modeste témoignage de reconnaissance que tous les augustinisants doivent à l'éminent archéologue.

I. — LES SANCTUAIRES CHRÉTIENS D'HIPPONE-LA-ROYALE

Au début du siècle Stephan Gsell[2] avait le premier énuméré les édifices chrétiens d'Hippone, dont les textes nous ont conservé le souvenir. Ses conclusions ont été acceptées sans discussion par le R. P. J. Mesnage[3]

* L'auteur se propose de confronter dans une étude ultérieure les conclusions, obtenues par l'analyse des textes, aux résultats des fouilles récentes menées à bien dans la vieille cité d'Hippone-la-Royale par M. E. Marec.

1. Erwan Marec, *Les dernières fouilles d'Hippo Regius*, dans *Augustinus Magister*. Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications, I, p. 1-18.

2. Stephan Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*. Paris, 1901, t. II, p. 212-214.

3. J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*. Paris 1912, p. 264 s.

et par Dom H. Leclercq[4]. L'étude de Gsell est à reprendre à la lumière des fouilles. Nous voudrions lui donner l'ampleur qu'elle exige et qu'elle mérite.

* * *

Il semble utile de classer ces édifices dès le début en deux groupes : ceux qui existaient déjà à l'arrivée de saint Augustin en 391 et ceux qui furent construits sous ses yeux. Appartiennent au premier groupe la basilique de saint Léonce *(basilica Leontiana)*, l'église de la Paix *(ecclesia Pacis)*, l'église des Donatistes. L'église ancienne *(ecclesia antiqua)* de la lettre 99,3 ainsi que l'église Majeure *(ecclesia maior)* des sermons 258 et 325 seront probablement à identifier avec l'une ou l'autre des églises catholiques précitées. Enfin deux chapelles : la memoria de saint Théogène et la memoria des Vingt Martyrs *(memoria Theogenis, memoria ad viginti martyres)*.

Saint Augustin énumère dans le sermon 356[5] les édifices construits de son vivant à savoir : la memoria de saint Étienne[6] et la basilique des Huit Martyrs[7]. Nous y ajoutons l'hôtellerie *(xenodochium)*[8] et les monastères.

La basilique de saint Léonce.

Le sermon 260 a été prononcé, aux termes du titre, dans la basilique léontienne : *habitus eodem die in ecclesia Leontiana*[9]. C'est une allocution faite aux néophytes le dimanche de Quasimodo. Elle suit dans les anciennes éditions et dans le manuscrit 13.376 de la Bibliothèque Nationale de Paris[10], le sermon 148 qui fut prêché le même dimanche dans la basilique des Vingt Martyrs, sans doute de bon matin[11]. Le contenu des sermons est semblable. Le prédicateur insiste sur la vertu de chasteté que les auditeurs s'étaient engagés à pratiquer.

Le sermon 148 s'adresse de préférence à ceux qui ont fait le vœu

---

4. *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne*, t. VI, col. 2495 s.
5. Édition de D. C. Lambot O.S.B., *Stromata Patristica et Mediævalia*, I Vltraiecti-Bruxellis 1950, p. 132-143.
6. *Ibid.* n. 7, p. 136 : memoriam sancti martyris habemus. — Cette memoria est certainement la chapelle de Saint-Étienne, cf. *De civ. Dei*, XXII, 8 et *sermons* 318-324.
7. *Ibid.*, n. 10, p. 139, 1.
8. *Ibid.*, n. 10, p. 138, 25.
9. P.L. XXXVIII, 1201.
10. Cf. D. C. Lambot, *Les manuscrits des sermons de saint Augustin*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*. T. I, 1951, p. 259 s. et 255.
11. P.L. XXXVIII, 799 : die Dominico octavarum Paschæ dictus ad sanctos Martyres viginti. Cf. sur les deux sermons D. C. Lambot, *Collection antique de sermons de saint Augustin*, dans *Rev. bénédict.*, 59, 1947, p. 102 s.

de virginité[12] ; le sermon 260 suppose un auditoire plus mêlé, néophytes mariés d'abord, mais aussi continents[13].

Aucun indice certain ne permet d'assigner une date à notre texte. L'affirmation que le mariage n'a pas été condamné[14] s'expliquerait bien pendant la controverse manichéenne ; mais elle se rencontre aussi ailleurs. La préoccupation de la continence correspondrait à l'époque de la réaction provoquée par la réfutation de Jovinien, c'est-à-dire, à l'époque des deux traités *De bono conjugali* et *De sancta virginitate,* soit à l'année 401. Les banquets, que l'on avait l'habitude de célébrer dans la basilique léontienne et que saint Augustin réussit à supprimer en 395, ne sont pas même mentionnés[15].

Le sermon 262 a été prononcé lui aussi dans la basilique léontienne[16], mais le jour de l'Ascension qui fut en même temps celui de l'anniversaire de saint Léonce[17], c'est-à-dire, le 4 mai[18]. Cette coïncidence permet de dater le sermon en 411 ou en 422. Cette dernière année cependant est à exclure en raison de la polémique donatiste, dont le sermon nous transmet l'écho[19]. Comme la communauté s'est réunie pour célébrer la fête de l'Ascension, ce qui empêche le prédicateur de parler du saint local, la basilique ne peut être la chapelle funéraire ou la memoria de saint Léonce. Saint Augustin ne mentionne d'ailleurs jamais cet évêque parmi les martyrs d'Hippone, contrairement à ce qu'il fait pour saint Théogène, pour saint Fidentius et ses compagnons, et pour les Huit Martyrs. Les martyrologes anciens observent le même silence. Son martyre est donc loin d'être assuré. Les agapes célébrées en son honneur, dont nous parlerons tout à l'heure, ne constituent pas une preuve suffisante. Le culte des saints non-martyrs (confesseurs) commence au IVe siècle. Les banquets funéraires d'origine païenne ont pu être continués à l'occasion de l'anniversaire de l'évêque fondateur, même s'il n'était pas martyr. Aussi le R. P. H. Delehaye, en désaccord sur ce point avec P. Monceaux, a-t-il rejeté le martyre de saint Léonce[20].

La basilique abritait-elle au moins le tombeau de saint Léonce ? L'usage d'y célébrer l'anniversaire de la déposition par des banquets

---

12. N. 2 : quomodo irascitur Deus, quando vovetur castitas, et non exhibetur ; quando vovetur virginitas, et non exhibetur... Potest ergo virgini sanctimoniali nubenti dici, etc. P.L. XXXVIII, 799 s.

13. P.L. XXXVIII, 1202 : castitatem servate, sive conjugalem, sive omnimodæ continentiæ. Quisque quod vovit reddat.

14. *Sermo* 260, P.L. XXXVIII, 1202 : non quia nuptiæ damnantur.

15. Cf. *epist.* 29 et *sermo* 252 commentés ci-dessous, p. 303-305.

16. P.L. XXXVIII, 1207 : habitus in basilica Leontiana.

17. N. 2. P.L. XXXVIII, 1208 : Occurrit autem huic Ecclesiæ alia vernacula sollemnitas. Conditoris basilicæ hujus sancti Leontii hodie depositio est.

18. Cf. G. RAUSCHEN, dans *Jahrbücher d. christl. Kirche* 1897, p. 459 s.

19. Cf. A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones d.hl. Augustinus*, dans *Miscellanea Agostiniana*, vol. II, 1931, p. 501 s.

20. H. DELEHAYE, *Sanctus. Subsidia hagiographica* 17, 1917, p. 117 s.

pourrait en être l'indice[21]. Mais je ne voudrais pas l'affirmer. Même le culte des martyrs n'était pas nécessairement lié à l'existence ou à la présence du tombeau. Les corps ont été quelquefois dispersés par les persécuteurs. Cela n'empêcha pas leur culte[22]. Saint Léonce a dû construire la basilique, qui a reçu son nom, pour servir au culte ordinaire de la communauté, donc à l'intérieur de la ville ou du moins à sa lisière, en dehors du cimetière. Même à ne pas tenir compte des prescriptions de la loi civile, les inhumations étaient interdites dans les basiliques. Les Donatistes les premiers en introduisirent la coutume, non sans protestation de l'autorité ecclésiastique. Les catholiques suivirent beaucoup plus tard[23]. Le culte rendu à saint Léonce s'explique suffisamment par le souvenir qui se rattachait à l'église fondée par lui[24].

La lettre 29, qui est de l'année 395, est le document le plus important sur ce culte, mais elle pose des problèmes délicats. Le manuscrit, que les Bénédictins avaient dépisté dans le monastère des Cisterciens de Sainte-Croix-de-Jérusalem à Rome et que A. Goldbacher n'a pu retrouver, portait, en guise d'adresse, la notice suivante qui est donnée également par le manuscrit de Cheltenham 12261 : « *Epistola presbyteri Hipponensium regiorum ad Alypium episcopum Thagastensium de die natali Leontii quondam episcopi Hipponensis*[25] ». Nous n'avons pas de raison suffisante pour rejeter l'historicité de cette notice. Il est vrai que son auteur ne nous communique pas le nom de ce prêtre d'Hippone qui ne peut être que saint Augustin. La critique interne impose cette conclusion au point que personne n'a contesté l'authenticité de la lettre. L'omission peut s'expliquer par le fait que ce prêtre était trop connu de l'auteur de la notice ou de ses lecteurs pour qu'il sentît le besoin de mentionner son nom, ou peut-être cette précision n'avait-elle aucun intérêt pour lui. Alypius lui non plus n'est pas nommé dans la lettre. Nous savons pourtant que vers cette époque[26] il était évêque de Thagaste. Aucune raison par conséquent de douter que la lettre n'entende parler de l'anniversaire de saint Léonce, bien que celui-ci n'y soit pas nommé. Au contraire ! L'anniversaire, dont il est question dans la lettre, suivait le « *dies Quadragesimae* » (*epist.* 29,3). La familiarité de l'auteur de la notice avec la terminologie ancienne l'a préservé de voir là le premier jour du Carême comme le font les éditeurs de la Congrégation de Saint-Maur (sous réserve

21. D. C. Lambot, *Sermons inédits de saint Augustin pour des fêtes de saints*, dans *Rev. bénédict.* 59, 1949, p. 60, l'admet.

22. H. Delehaye, *Sanctus*. 1917, p. 123-125.

23. Cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. V, p. 44.

24. L'un ou l'autre des sermons de saint Augustin pour des fêtes de Saints, récemment découverts par D. C. Lambot (*Rev. bénédict.*, 59, 1949, p. 55-81) a pu être prononcé en l'honneur de saint Léonce à l'occasion de son anniversaire.

25. CSEL 34, 1, 114. L'auteur de la notice est Augustin lui-même, selon De Bruyne, *Rev. d'hist. ecclés.*, 23, 1927, p. 529.

26. Cf. A. Goldbacher, dans CSEL 58, p. 13 s.

il est vrai), mais il entend correctement le quarantième jour après la résurrection, c'est-à-dire, la fête de l'Ascension, car celle-ci était proche de l'anniversaire de saint Léonce. Le sermon 262, cité ci-dessus, en est la preuve. Saint Augustin emploie ordinairement le terme de « *Quadragesima* » pour le temps du Carême[27], jamais, si je ne me trompe, celui de « *dies Quadragesimae* » pour désigner le premier jour du Carême. Par contre « *dies Quadragesimae* » avec l'addition d' « *Ascensionis* » est attesté pour le jour de l'Ascension dans différents titres de sermons[28]. Ce même sens est maintenant assuré par un texte d'un sermon du manuscrit A.a.14 de la Landesbibliothek de Fulda que Dom Lambot vient de publier[29]. Ætheria s'exprime comme la lettre 29[30].

On ne comprendrait d'ailleurs pas pourquoi le prédicateur aurait omis dans ses allocutions le jeûne prescrit au temps du Carême. Il aurait fourni un motif efficace et tout indiqué pour détourner les auditeurs des banquets luxueux[31].

La coïncidence des deux fêtes, celle de l'Ascension et celle de la veille de la Saint-Léonce, permet de dater et la lettre 29 et les événements racontés par elle en l'année 395. Car c'est l'unique fois dans la vie de saint Augustin que la veille de la Saint-Léonce[32] coïncide avec le jour de l'Ascension. Nous admettons par conséquent également l'affirmation, contenue dans la notice, que saint Léonce fut un ancien évêque d'Hippone. Le sermon 262,2 parle uniquement du fondateur de la basilique qui n'est pas nécessairement un évêque.

Dans le corps de la lettre saint Augustin raconte à l'évêque de Thagaste comment il a réussi à supprimer les banquets licencieux célébrés en l'honneur de saint Léonce le jour de son anniversaire. Il avait prêché trois jours de suite, le mercredi *(feria quarta)*, le jour de l'Ascension *(dies quadragesimæ)*, enfin le jour anniversaire de la déposition de saint Léonce *(postridie... cum inluxisset dies, cui solebant fauces ventresque se*

---

27. Observationes quadragesimæ : *sermo* 205, 1 ; 210, 10 ; 211, 1 (P.L. XXXVIII, 1039 ; 1052 ; 1054) ; anniversario reditu quadragesimæ : *sermo* 206, 1 (P.L. XXXVIII, 1041). Pour cette signification, cf. CHR. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermonen d.hl. Augustinus*. Nijmegen, 1932, p. 140.

28. Liveriani VIII (MA I, p. 391), Casin. II, 76 (MA I, p. 413), Guelferbyt. XX (MA I, p. 504), XXI (MA I, p. 507), Morin XVII (MA I, p. 659), Lambot (*Rev. bénédict.* LXII, 1952. p. 97-100).

29. N. 4, ligne 64 ss. de l'édition parue dans la *Revue bénédictine*, t. LXII, 1952, p. 97-100. Cf. du même auteur, *Un « ieiunium Quinquagesimæ » en Afrique au* IVe *siècle*, dans *Rev. bénédict.* XLVII, 1935, p. 121 s.

30. Chap. XLII, CSEL XXXIX, 93 : die quadragesimarum post pascha, quinta feria quadragesimarum.

31. Cf. *sermo* 205 ss. P.L. XXXVIII, 1039 ss.

32. Cf. n. 2, 3, 8. CSEL XXXIV, 1, 114, ligne 19 ; 115, ligne 10 ; 119, ligne 6. S'il ne s'agissait pas de la fête de saint Léonce, il faudrait opter entre les autres Saints d'Hippone. Mais la fête de saint Théogène se célébrait le 26 janvier, celle des Vingt Martyrs le 15 novembre. Resterait la fête des Huit Martyrs dont j'ignore la date. Mais leur culte semble avoir été peu important, du moins au début du ministère de saint Augustin.

parare)[33]. C'était, en 395, le 2, le 3 et le 4 mai. Quelle est la basilique dans laquelle saint Augustin prêcha ? Il semble d'abord que ce fut toujours dans la même. Car rien n'indique un changement de lieu. Les auditeurs, qui arrivent plus nombreux le second jour (n. 3) et qui sont plus ou moins les mêmes le troisième jour (n. 8), ne sont pas priés de se réunir dans un autre sanctuaire le jour suivant. Le prédicateur suppose au contraire que c'est dans cette même église, où il prêche le jour de l'Ascension, que se font habituellement les banquets[34]. Comme ce rite se pratiquait sur les tombeaux ou dans les chapelles *(memoriae)* des martyrs et, par extension, des confesseurs, cette église semble avoir été celle de saint Léonce, non sa chapelle funéraire (nous en avons exposé les raisons ci-dessus), mais l'église fondée par lui. Son souvenir s'y perpétuait comme le sermon 262 le prouve. L'exemple des banquets en l'honneur de saint Pierre au Vatican, cité au numéro 10, est un autre indice qu'il ne faut pas dissocier cet usage d'un souvenir local ou personnel du martyr ou du confesseur. Le canon 17 du sixième concile de Carthage (13 septembre 401) défend la construction d'une *memoria* ailleurs que là où se trouve le corps d'un martyr ou ses reliques ou encore « l'origine d'une habitation ou possession ou passion[35] ». Nous nous croyons autorisés à étendre cette prescription au culte naissant des confesseurs. L'origine de l'église était donc une raison suffisante pour y célébrer l'anniversaire du fondateur[36]. Nous ignorons comment les Donatistes justifiaient les banquets dans leur basilique. Mais nous connaissons leur manie du culte des Saints et la facilité avec laquelle ils créaient des *memoriae*. Il n'est pas exclu qu'ils aient été en possession du tombeau de saint Léonce.

L'église dans laquelle saint Augustin prêcha les trois jours de suite était grande[37]. Elle avait une abside surélevée[38]. Elle était voisine de la maison de l'évêque. Les interlocuteurs du prédicateur, mécontents de l'abolition de ces réjouissances, avaient objecté l'usage romain pratiqué dans la basilique de Saint-Pierre au Vatican. Saint Augustin leur répond que ce lieu était éloigné de l'habitation et de la surveillance de l'évêque[39]. La réponse suppose que tel n'était pas le cas à Hippone.

---

33. CSEL, XXXIV, 1, 114, ligne 19 ; 115, ligne 10 ; 119, ligne 6.

34. N. 6, CSEL, XXXIV, 1, 118, ligne 2 ss. : si potestas daretur totum tam magnæ basilicæ spatium turbis epulantium ebriorumque complerent. *Ibid.*, n. 2, p. 115, ligne 3 : intra parietes ecclesiæ.

35. MANSI, t. III, col. 782. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, t. II, 1, p. 129.

36. La lettre semble indiquer que l'usage des banquets était fort ancien. Nous lisons en effet au chapitre IX, CSEL XXXIV, 1, p. 120, ligne 2 : post persecutiones tam multas tamque uehementes cum facta pace turbæ gentilium in christianum nomen uenire cupientes... uisum fuisse maioribus, etc.

37. N. 6, p. 118, ligne 2 : totum tam magnæ basilicæ spatium. Cf. n. 3 : frequens multitudo ad horam tractationis occurrit.

38. N. 8, p. 119, ligne 18 : ante horam, qua exhedram ascenderamus.

39. N. 10, p. 120, ligne 24 : quod remotus sit locus ab episcopi conuersatione.

D'autre part, le texte duquel tous, à partir de Gsell[40], concluent à la proximité de l'église donatiste ne semble pas probant. L'après-midi du troisième jour saint Augustin était revenu à l'église avec son évêque. Ses ouailles dociles assistèrent aux lectures et chantèrent des psaumes au lieu de s'adonner aux réjouissances d'autrefois. Valère, ému de ce succès, pria son prêtre de prendre encore une fois la parole. Le sermon fut court. Le sujet était tout indiqué. Ce fut une action de grâce faite à Dieu et une comparaison entre la piété des catholiques et la licence des Donatistes qui avaient célébré bruyamment leurs banquets : « *Et quoniam in hæreticorum basilica audiebamus ab eis solita conuiuia celebrata, cum adhuc eo ipso tempore, quo a nobis ista gerebantur, illi in poculis perdurarent, dixi*... etc.[41] ». Je traduirais : « Et parce que nous entendions dire que dans la basilique des hérétiques les banquets habituels avaient été célébrés par eux et, comme au moment même où ces choses étaient faites par nous, ils continuaient à vider leurs verres, je dis, etc... » La différence des temps est à observer : « *audiebamus-celebrata-perdurarent-dixi* ». Les banquets étaient terminés en ce moment « *celebrata* ». Les beuveries seules qui les suivaient continuaient. De même que saint Augustin avait été renseigné antérieurement par les fidèles sur ce qui se passait[42], il l'était encore maintenant « *audiebamus* ». Il n'est pas nécessaire qu'il ait entendu le bruit du festin donatiste de ses propres oreilles, pas même au moment où il fait son dernier sermon, « *cum in poculis perdurarent* ». Il connaissait trop bien l'usage de continuer les orgies jusqu'au soir[43]. Cette interprétation des mots « *audiebamus ab eis solita conuiuia celebrata* » est justifiée par les parallèles suivants : *Epist.* 97,1... *ut audiuimus te merito sublimatum*[44] ; *Conf.* IX, XII, 32... *audieram inde balneis nomen inditum quia Græci*, etc.[45]. Le verbe auxiliaire « *esse* », n'étant pas nécessaire, est omis. On ne peut donc, à partir de ce texte, conclure au voisinage des deux basiliques, de celle dans laquelle saint Augustin prêcha et de celle où les Donatistes s'étaient réunis. Il est vrai que la lettre ne l'exclut pas explicitement.

Le sermon 252,4, fixé par Kunzelmann[46] au vendredi de la semaine de Pâques 396, fait allusion aux événements racontés dans la lettre 29[47].

---

40. St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*. Paris, 1901, t. II, p. 117.

41. CSEL, XXXIV, 1, 121, lignes 23-26.

42. N. 8, p. 119, ligne 7 : nuntiatur mihi nonnullos... nondum a murmuratione cessasse..., ligne 19 : quos audieram... fuisse conquestos.

43. Cf. Ambrosius De Helia XVII, 62, CSEL, XXXII, 2, 448 : qui calices ad sepulchra martyrum deferunt atque illis in uesperam bibunt. Cf. sur ce culte F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*. Köln 1953, p. 487-542.

44. CSEL, XXXIV, 2, 516.

45. CSEL, XXXIII, 222, ligne 7.

46. MA II, p. 492.

47. P.L. XXXVIII, 1174 : In ista civitate, Fratres mei, nonne experti sumus, quod recordatur nobiscum Sanctitas Vestra, quanto periculo nostro de ista basilica ebriositates expulerit Deus ? Nonne seditione carnalium pene mergebatur nobiscum navis ? Unde hoc nisi de illo numero piscium innumerabili ?

Mais il n'est pas sûr qu'il ait été prononcé dans la même basilique[48].

L'église de saint Léonce est nommée une dernière fois dans les actes du synode d'Hippone du 24 septembre 427. Le manuscrit de Vérone LX (58), étudié par Boudinhon[49], donne le texte suivant : « *Piaerio et Ardabore vv. cc. consulibus VIII kal. octob. in basilica sancta Leontina*[50] ». Le synode était présidé par l'évêque Aurelius de Carthage. Les termes « *sancta Leontina* » étonnent et dénotent une date plus récente.

En résumé la basilique de saint Léonce est attestée comme un lieu de culte catholique pour les années 395, 401 (date incertaine), 411, 427 et peut-être 396. Saint Augustin y prêcha peut-être le vendredi de la semaine de Pâques (*s.* 252), certainement le dimanche de Quasimodo (*s.* 260), deux fois le jour de l'Ascension (*ep.* 29,3 et *s.* 262), deux fois pour la fête de saint Léonce (*s.* 262 et *ep.* 29,8) ; une fois cette fête coïncida avec le jour de l'Ascension (*s.* 262). C'est une grande église ayant son exèdre (*ep.* 29,3-6-8). Elle fut le lieu des banquets en l'honneur de saint Léonce (*ep.* 29,2-6), fondateur de la basilique (*s.* 262), depuis fort longtemps, et vraisemblablement depuis son origine[51]. De ces faits il semble permis de conclure que ce fut l'église principale à l'époque de saint Léonce, celle où, encore du temps de saint Augustin, les catholiques se réunissaient pour le culte ordinaire au moins certains jours. Le dimanche de Quasimodo par exemple, était une des fêtes les plus solennelles. Ce jour les néophytes étaient renvoyés de l'espace qui leur était réservé. Ce n'était en tout cas pas la chapelle funéraire (ou la *memoria*) de saint Léonce. Rien n'indique qu'elle ait été utilisée également par les Donatistes, à moins que l'on veuille en voir un indice dans les banquets célébrés par eux aussi. Mais nous admettons difficilement cette coexistence des cultes catholique et donatiste.

Cette basilique est citée par son nom uniquement dans les titres des sermons 260 et 262 et dans les *actes du synode* de 427. Jamais saint Augustin ne l'appelle ainsi. L'appellation lui revient en raison de son fondateur (*s.* 262), mort avant l'origine du donatisme. Nous trouvons les deux formes « *basilica Leontiana* » et une fois « *basilica sancta Leontina* ». La terminaison « *ana* » est attestée pour la *basilica Honoriana*, ancien temple de Cælestis[52], dans le titre du sermon 163[53]. Nous lisons dans une lettre du pape Félix II « *basilica Constantiniana*[54] ». Saint

48. Le pronom « ista basilica » pourrait indiquer une différence de lieu. Cf. notre note 367 à la page 343.

49. *Revue d'histoire et de littérature relig.* X, 1905, p. 267 ss. L'article a été reproduit dans Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. II, p. 1367 ss. Cf. *ibid.*, p. 1302-1308 sur le même concile.

50. Mansi, t. IV, col. 539 qui suit Harduin, donne le texte : Pierio et Ardatore... in Basilica Leontiana.

51. *Epist.* 29, 8, cf. ci-dessus p. 304, note 36.

52. Cf. G.-G. Lapeyre, *Saint Augustin et Carthage*, dans MA II, p. 137, n. 1.

53. P.L., XXXVIII, 889.

54. *Epist.*, 13. Thiel, p. 259.

Ambroise dit *Portiana*, à Milan[55], saint Paulin de Milan *Ambrosiana*, à Milan[56]. Par contre saint Augustin, prêchant probablement à Hippo Diarrhytos dans la basilique construite par l'évêque Florentius, nous dit qu'elle était appelée *Florentia*[57]. Le fondateur saint Léonce semble être devenu une sainte Léontine dans le manuscrit de Vérone : « *in basilica* (dite) *sancta Leontina* ». De telles métamorphoses n'étaient pas rares. A Rome, le titulus Clementis devint l' « *ecclesia sancti Clementis*[58] ».

La basilique de la Paix.

Cette basilique est mentionnée uniquement dans des actes ecclésiastiques, dans ceux du synode d'Hippone de 393, ceux de la conférence avec le manichéen Félix en décembre 404, enfin dans ceux de l'élection du prêtre Éraclius comme successeur de saint Augustin le 24 septembre 426.

Le synode d'Hippone de 393 se réunit dans le secretarium de la basilique de la Paix[59]. Saint Augustin appelle ce synode « synode plénier de toute l'Afrique[60] ». Comme les évêques africains étaient nombreux (de fait le nombre des participants variait beaucoup), ce secretarium devait avoir des dimensions considérables. La salle ainsi désignée servait ordinairement de « sacristie »[61]. Elle était aussi destinée à la réception des fidèles par le clergé[62]. Son nom pourrait indiquer que l'évêque y exerçait la juridiction[63]. Le secretarium contenait aussi la bibliothèque[64]. S'il était suffisamment vaste, il pouvait abriter des assemblées synodales. Les conciles d'Afrique se réunissaient tantôt dans le secretarium, tantôt

---

55. *Epist.*, 20, 1. P.L., XVI, 994.

56. *Vita Ambrosii*, XIV, XLIII, XLVIII, P.L., XIV, 32, 42, 43.

57. *Sermo* 359,9. P.L. XXXIX, 1597 : Honorastis episcopum vestrum ut hanc basilicam Florentiam vocare velletis ; sed Florentia ejus vos estis.

58. Cf. J. P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen im Altertum.* Paderborn 1918, p. 36-41.

59. Mansi, III, 730, cf. 919-924, les canons cités par le concile de Carthage de 397 et IV, 481 : Gloriosissimo imperatore Theodosio Augusto III et Abundatio viris clarissimis consulibus, VIII Idus Octobris, Hippone regio, in secretario basilicæ pacis.

60. *Retract.* I, XVI (XVII, I) CSEL XXXVI, 84 : plenarium totius Africæ concilium.

61. Cf. Paulin de Nole, *epist.*, 32, 16. CSEL, XXIX, 291.

62. Cf. Sulpice Sévère. *Dial.* I (II, 1), CSEL, I, 180.

63. Cf. S. Augustin, *sermo* 47, 3, 4, P.L., XXXVIII, 297 : magnum secretum judicis, unde secretarium nominatur. Sur l'exercice de la juridiction, cf. F. Martroye, *Saint Augustin et la compétence de la juridiction ecclésiastique au* v^e *siècle. Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France.* 7e série, t. X, 1911, p. 1-78. Cet article ne traite cependant pas de l'endroit où les évêques exerçaient la juridiction. Possidius parle de cette fonction aux chap. XIX et XX.

64. Cf. Paulin de Nole, *epist.*, 32, 16, CSEL, XXIX, 291. Possidius mentionne la bibliothèque dans les chapitres XVIII et XXXI. Pour la bibliothèque de saint Augustin, qui semble avoir été dans la maison de l'évêque, cf. B. Altaner, *Die Bibliothek d. hl. Augustinus*, dans *Theologische Revue*, XLIV, 1948, p. 73-78.

dans les basiliques[65]. On peut se demander pourquoi le synode de 393 a eu lieu dans le secretarium de la basilique de la Paix, tandis que celui de 427 s'est déroulé dans la basilique léontienne[66]. Il est difficile d'en indiquer la raison. Les deux synodes étaient présidés par le métropolitain Aurèle de Carthage. Les deux ont dû réunir un nombre considérable de participants. On peut penser à une modification intervenue entre les deux dates assez éloignées l'une de l'autre. Nous verrons que le secretarium présumé de la basilique de la Paix a reçu vers 425, comme annexe, la memoria de saint Étienne. Cette transformation pourrait expliquer ce changement. Quoi qu'il en soit, il semble permis de conclure de la différence des lieux et de leur désignation que les deux églises étaient distinctes, que la basilique léontienne était plus petite parce qu'elle n'avait pas de secretarium suffisamment grand pour réunir les évêques, enfin que le secretarium de l'église de la Paix ne convenait pas au synode de 427 pour une raison que nous ne connaissons pas, que nous pouvons tout au plus deviner. En tout cas les synodes de Carthage se réunissaient tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre église, mais toujours dans la même salle : ou basilique ou secretarium[67].

Pendant l'hiver de 404, saint Augustin tint trois conférences avec le manichéen Félix, dont deux publiques, dans l'église d'Hippone : *publice in Hipponensi ecclesia*[68]. Nous possédons les actes ecclésiastiques de ces dernières. Ils spécifient seulement au début du deuxième livre le lieu exact de la dispute, c'est-à-dire, l'église de la Paix : *in ecclesia Pacis*[69] L'église de la Paix est donc l'église principale puisqu'Augustin et Possidius l'appellent tout court « l'église d'Hippone ». Pendant la conférence l'évêque et le manichéen Félix sont séparés du peuple par des cancels. A la fin de la première dispute publique Félix avait demandé un délai de plusieurs jours pour préparer sa réponse. Il s'engagea à rester auprès d'un habitant catholique d'Hippone. Saint Augustin le laissa choisir parmi les assistants qui se tenaient debout près des cancels[70]. La présence

65. La liste est donnée par AUG. AUDOLLENT, dans le *Dictionnaire d'hist. et de géographie*, art. *Afrique*, t. I, col. 811-822.

66. Cf. ci-dessus n. 50.

67. « In secretario basilicæ restitutæ » : le 28 août 397, le 27 avril 399, le 15 ou le 16 juin et de nouveau le 13 septembre 401, le 16 juin et le 13 octobre 408 ; « in basilica regionis secundæ » : le 25 août 403, le 22 juin 404, le 23 août 405, le 13 juin 407, le 15 juin 409, le 14 juin 410 ; la grande conférence de 411 « in secretario thermarum Gargilianarum » ; « in secretario basilicæ Fausti » : le 1er mai 418, le 13 juin 421, la première séance du synode du 25 mai au 30 mai 419 ; la seconde séance de ce synode eut lieu « in secretario basilicæ restitutæ ». Nous nous basons sur la liste d'AUG. AUDOLLENT donné dans le *Dict. d'hist. et de géogr.*, t. I, col. 811-822.

68. POSSIDIUS, c. 16. Ce biographe dépend des *Retract.*, II, 34, 1 (8). CSEL, XXXVI, 141 : Contra... Felicem præsente populo in ecclesia biduo disputaui. Hipponem quidem uenerat.

69. CSEL, XXV, 827 : ...pridie iduum Decembrium, res sic agi cœpit in ecclesia Pacis.

70. I 20, CSEL, XXV, 826 : Elige tibi aliquem de præsentibus istis fratribus, qui ad can cellum stant. Sed cum illo, qui est in medio. — Les Bénédictins ont rendu le texte plus compréhensible en choisissant la variante « sim » au lieu de « sed ».

d'un peuple nombreux semble devoir expliquer pourquoi on a choisi pour ces deux conférences publiques, l'église principale et non le secretarium, qui avait hébergé le synode de 393. Par contre, la première conférence, non publique, pouvait avoir eu lieu dans le secretarium.

La dernière notice enfin se rapporte à l'élection du prêtre Eraclius comme successeur de l'évêque, le 26 septembre 426. Elle eut lieu en présence de saint Augustin et de ses collègues Religianus et Martinianus, de sept prêtres, du clergé d'Hippone et de nombreux fidèles[71].

Le texte ne contient aucune autre précision locale. Il en sera tout autrement dans la lettre 126 qui raconte l'élection du prêtre Pinianus par le peuple d'Hippone. Cette fois l'église n'est pas mentionnée. La ressemblance des deux événements semble cependant indiquer le même lieu. Nous y reviendrons.

Quelle est l'origine de l'appellation *basilica Pacis* ? Elle est unique en Afrique, et sauf erreur dans tout l'Occident[72]. A Byzance, Constantin le Grand fit construire l'église de l'Eirene, dédiée à la Paix divine[73]. Il avait construit une autre église sous l'invocation de la Sainte-Sagesse, une troisième sous celle de la Sainte-Puissance[74]. Nicéphore appelle la première l'église de la Sainte-Paix. Paix, Sagesse, Puissance sont évidemment des perfections du Christ-Sauveur que reflètent les vertus ou les préoccupations de l'empereur. Le rétablissement et la consolidation de la paix en particulier était le grand souci de sa politique. Constantin avait fait ériger une église à Constantine (Numidie). Lorsque les Donatistes l'occupèrent, malgré la protestation des catholiques et des autorités civiles, l'empereur préféra en construire une seconde à ses frais pour les catholiques, les exhortant ainsi par son exemple à imiter la patience de Dieu[75]. Faut-il rattacher le nom de notre basilique à cet ordre d'idées ? Dans ce cas, il faudrait lui assigner l'époque constantinienne comme date d'origine.

D'autre part, le mot *Pax* est continuellement sur les lèvres de saint Optat et de saint Augustin en face du donatisme[76]. L'appellation « église de la Paix » pourrait par conséquent être synonyme d' « église catholique » ou d' « église d'union ». Et on pense immédiatement à l'union qui s'était

---

71. *Epist.*, 213, CSEL, LVII, 372 s.

72. Cf. A.-M. Schneider, *Die altchristl. Bischofs-und Gemeindekirchen u. ihre Benennung* dans *Nachrichten d.Akad.d. Wissenschaft. in Göttingen.* Philol. Hist. Kl. 1952, 7, p. 153-161. Cet auteur ne mentionne ni l'exemple d'Hippone ni celui de Constantinople.

73. Socrate, *Hist. eccl.*, I, 16, P.G., LXVII, 117.

74. Nicéphore Calliste, *Eccles. Hist.* VII, 49, P.G., CXLV, 1328.

75. CSEL., XXVI, 215, lignes 11-24.

76. A ce sujet P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* IV, p. 449, a pu écrire : « (Ce mot) était devenu l'équivalent d'*unitas*. Il désignait l'unité du christianisme local, représenté exclusivement par l'Église catholique : dans le langage des polémistes africains du temps, la « paix », la « paix du Christ », la « paix catholique », comme dit Augustin, c'était l'unité religieuse, l'unité catholique, maintenue ou établie par la proscription du schisme. »

faite entre catholiques et Donatistes après l'édit de Constant de 347. Elle dura au moins jusqu'à Julien. Optat a laissé une description enthousiaste de cette période[77]. La rentrée des Donatistes aurait nécessité la construction d'une église plus grande, comme il arrivera, par exemple, à Cuicul après la conférence de 411[78]. Dans un traité écrit contre les Manichéens[79], saint Augustin appelle les églises catholiques « *domicilia pacis* ». Mais l'exemple de la basilique de la Paix d'Hippone est unique en Afrique. Le terme « *pax* » ne se trouve jamais dans les déclarations des nombreux évêques qui assistèrent à la conférence de Carthage de 411[80]. Saint Augustin ne semble jamais faire allusion au vocable de son église pour inviter les schismatiques à se joindre aux catholiques. Tout cela s'accorde mal avec cette deuxième solution.

Quoi qu'il en soit, l'appellation « *ecclesia Pacis* » ne semble pas avoir été populaire puisqu'elle n'apparaît que dans des actes officiels. Elle indique une origine postérieure par rapport à celle de la basilique de saint Léonce. Les plus anciennes églises portent le nom de leur fondateur[81].

La basilique des Donatistes.

La basilique des Donatistes est mentionnée pour la première fois dans la lettre 29,11 comme étant le lieu des banquets bruyants en l'honneur de saint Léonce[82]. Mais ce ne fut pas l'église fondée par cet évêque, probablement non plus sa memoria. Saint Augustin l'appelle simplement la basilique des hérétiques. Il semble donc que ce fut leur unique basilique. Comme nous l'avons déjà dit, le texte de la lettre ne permet nullement de conclure qu'elle fut voisine de l'église catholique.

La basilique donatiste a été confisquée vers 405/6 à la suite de l'édit d'Honorius[83]. Saint Augustin fit afficher sur ses parois un recueil d'arguments et de textes dirigés contre les schismatiques[84]. Cet ouvrage est

---

77. Optat, II, 15, CSEL, XXVI, 50 : etenim cum Africanos populos et orientales et ceteros transmarinos pax una coniungeret et ipsa unitas repræsentatis omnibus membris corpus ecclesiæ coagularet, dolebat hoc diabolus, qui semper de fratrum pace torquetur... pax deo placita apud omnes christianos populos habitabat. — Saint Optat attribue la paix à Constantin, de fait il s'agit, selon Monceaux (*Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, IVB, p. 39), de son fils Constant.

78. Cf. E. Albertini, *L'archéologie chrétienne en Algérie. Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana.* Roma 1934, p. 413 s.

79. *C. Faustum*, XII, 36, P.L. XLII, 273. Possidius, c. xi : Pax Ecclesiæ atque unitas et cœpit et consecuta est ; c. xiii : pacis unitas.

80. Mansi, IV, 99 ss. Les évêques catholiques emploient les expressions « unitas », « unitas catholica », « unitas est illic », « Ecclesia est illic ».

81. Cf. A. Schneider, a.c., p. 153 s.

82. CSEL, XXXIV, 1, 121.

83. Cf. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, IV, p. 73.

84. *Retract.*, II, 53, 1. CSEL., XXXVI, 164 : ...eumque librum (i. e. Probationum et testimoniorum contra Donatistas liber) sic edidi, ut in parietibus basilicæ quæ Donatistarum fuerat, prius propositus legeretur.

perdu. L'efficacité de cette propagande suppose que les adversaires continuaient à fréquenter leur église devenue catholique[85].

Les Donatistes s'en emparèrent de nouveau, peut-être déjà du temps de leur évêque Proculeianus[86], en tout cas sous son successeur Macrobius. Le retour de celui-ci est attesté par la lettre 108 qui est de l'année 409. Les Circoncellions redoublèrent leurs violences contre les catholiques[87]. Macrobius les y avait même encouragés par ses exhortations prononcées dans la basilique récupérée. Saint Augustin lui écrit : « Malgré la présence de ces criminels, tu n'as pas lavé d'eau salée le dallage, ce que, après les nôtres, tes clercs ont cru devoir faire[88] ». Les Donatistes avaient l'habitude de laver les lieux souillés, à ce qu'ils croyaient, par la présence des catholiques[89]. Nous pensons, avec Monceaux[90], que selon ce texte, les Donatistes récupérèrent leur basilique, temporairement occupée par les catholiques. L'édit de tolérance du début de l'année 410, qui proclama la liberté de toutes les sectes[91], fut certes une occasion propice[92]. Le sermon 46, prononcé vers la même époque contre les Donatistes d'Hippone, nous en donne la certitude. « Certains de nos frères se rendirent hier à leur basilique », dit le prédicateur au numéro 31[93]. On pense qu'il s'agit de Maxime et de Théodore porteurs d'une lettre de saint Augustin[94] et que Macrobius avaient mal reçus[95].

L'édit de proscription, publié par Marcellinus après la conférence de 411, suivi le 30 janvier 412 de la constitution d'Honorius, décréta de nouveau l'attribution aux catholiques des églises donatistes[96]. L'ordre

---

85. Il semble que saint Augustin ait affiché dans la Basilique catholique également les Actes de la conférence de 411. Cf. *sermo* 164, 9, 13. P.L., XXXVIII, 901 : Gesta... quæ jam proponenda Vestra Caritas lectura est.

86. *Epist.*, 88, 6. CSEL., XXXIV, 2, 412.

87. *Epist.*, 108, 5, 14. CSEL., XXXIV, 2, 628 : ...nos potius ista in tantis latrociniis Circumcellionum clericorumque uestrorum experti sumus... quorum duces, quando te ingredientem in hac patria cum suis cuneis deduxerunt, deo laudes inter cantica conclamantes, quasi uoces, uelut tuba prœliorum in suis omnibus latrociniis habuerunt.

88. *Ibid.* Alio tamen die concussi ac stimulati aculeis uerborum tuorum, quæ in eos per Punicum interpretem honesta et ingenua libertatis indignatione iaculatus es factis eorum inritatus potius quam delectatus obsequiis, se de media congregatione, sicut ab eis, qui aderant, narrantibus audire potuimus, furibundis motibus rapuerunt nec post eorum pedes ueloces ad effundendum sanguinem ulla aqua pauimenta salsauistis, quod post nostros clerici tui putauerunt esse faciendum.

89. Cf. OPTAT, VI, 4 ; 6. CSEL., XXVI, 152 153 : quod in multis locis etiam parietes lauare uoluistis et inclusa spatia aqua salsa spargi præcepistis.

90. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, VII, p. 22.

91. P. MONCEAUX, *ibid.*, IV, p. 81 s.

92. Je suis moins affirmatif au sujet du texte de la *lettre* 88.

93. *Sermo* 46, 31. P.L. XXXVIII, 288 : Quidam fratres nostri hesterno die ierunt ad basilicam eorum : etsi ad malos fratres, tamen ad fratres.

94. Cf. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, VII, p. 163. A. KUNZELMANN, MA II, p. 443.

95. Macrobius assista comme évêque donatiste d'Hippone à la conférence de 411. Cf. *Gesta* I, CXXXVIII, MANSI, IV, 123 ; 272.

96. Cf. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, VII, p. 87.

a sans doute été exécuté à Hippone, mais nous n'en saurions indiquer la date exacte. Les Donatistes se plaignirent d'avoir été privés de leurs propriétés reçues en héritage à l'époque de leur évêque Faustinus[97]. Écrivant vers 416-417 le sixième traité *in Johannis evangelium*, saint Augustin leur répond : Faustinus était évêque d'un parti et non de l'Église. D'ailleurs c'est l'Église et non l'évêque catholique qui est propriétaire des « *villæ* »[98]. Il est vrai que ce texte ne mentionne pas explicitement la basilique, mais elle a dû être la première propriété confisquée. Les « *villæ* » et les « *fundi* » se trouvaient à la campagne qui résista plus longtemps. Le texte de la loi citée est absolu, formel : « *nihil nomine Ecclesiæ audeant possidere* ».

La fin de la controverse donatiste, vers 420 au plus tard[99], est la preuve la plus éclatante de la disparition de la communauté schismatique, de son clergé et de son église. Conformément au texte de la loi et aux usages, cette dernière a été affectée de nouveau au culte catholique.

Nous ne connaissons ni le lieu ni, moins encore, la forme de cette église. A moins d'avoir eu des dimensions considérables elle n'aurait pu suffire à une communauté longtemps supérieure en nombre et en moyens matériels à celle des catholiques. Du temps de l'évêque Faustinus ces derniers étaient si peu nombreux que cet évêque osa prescrire à ses boulangers de ne plus fournir du pain aux adversaires[100]. L'évêque catholique Valère n'avait pas même trouvé de prêtre parmi ses fidèles. Saint Augustin avoue encore vers 410 qu'il réunirait un nombre plus grand s'il permettait les réjouissances païennes comme le faisaient les hérétiques[101]. Étant donné les riches propriétés léguées surtout à l'époque de l'évêque Faustinus, la basilique donatiste avec ses annexes a certainement présenté un aspect cossu et impressionnant. Elle avait évidemment son baptistère. Leurs néophytes étaient séparés des fidèles par des cancels et ainsi mis en évidence comme dans l'église des catholiques[102]. Il semble permis d'appliquer le texte de la lettre 23,3, adressée à l'évêque donatiste Maximinus de Siniti, également à l'évêque d'Hippone. Selon ce texte les Donatistes se vantaient de chaires couvertes de voiles et d'absides surélevées auxquelles on montait par des degrés[103].

---

97. *In Joh. evg. tr.* VI, 25. PL., XXXV, 1436 : Villas nostras tulerunt, fundos nostros tulerunt. Proferunt testamenta hominum. Ecce ubi Gaiuseius donavit fundum Ecclesiæ, cui præerat Faustinus.

98. *Ibid.* : Nam nostis, fratres mei, quia villæ istæ non sunt Augustini. — Les mêmes idées sont développées dans la *lettre* 185, 9, 35-36 au Comes Bonifacius, CSEL., LVII, 31-33.

99. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, VII, p. 149.

100. *C. litt. Petiliani*, II, 83, 184. CSEL., LII, 114 : quoniam catholicorum ibi paucitas erat.

101. *Sermo*, 46, 3, 8-4, 9. P.L., XXXVIII, 274 : Hæc si dixerimus, forte congregabimus turbas ampliores. 9 ...sanctæ atque crassæ oves perpaucæ sunt.

102. *Epist.*, XXXIV, 2. CSEL., XXXIV, 2, 24 écrit au sujet d'un jeune homme catholique qui par vengeance s'était rallié au parti schismatique et qui avait été rebaptisé par Proculeianus, évêque donatiste d'Hippone : Minatur ei, transit ad partem Donati, rebaptizatur furens... albis uestibus candidatur ; constituitur intra cancellos eminens atque conspicuus.

103. *Epist.*, 23, 3. CSEL., XXXIV, 1, 66 : in futuro Christi iudicio nec absidæ gradatæ nec cathedræ uelatæ nec sanctimonialium occursantium atque cantantium greges adhibebuntur ad defensionem. Cf. *epist.*, 128, 3. CSEL, XLIV, 32.

Le silence le plus complet règne sur l'origine et les premières vicissitudes des sanctuaires donatistes et d'une manière générale sur l'histoire du schisme dans la ville maritime. Les Donatistes s'étaient-ils emparés d'une église catholique ? En avaient-ils construit une nouvelle ? Nous l'ignorons. Leur premier évêque connu est Faustinus. Il dirigea avec succès sa communauté du temps de Constance et de Julien[104]. Comme saint Augustin fait plusieurs fois allusion à la reprise des basiliques par les Donatistes à l'époque de Julien[105], il est probable que Faustinus fit de même à Hippone. La lettre 108, adressée à Macrobius, l'insinue du moins[106], mais rien de certain ne peut être affirmé.

La basilique Majeure.

Le sermon 325 *In natali viginti martyrum* se termine par l'avertissement que « ce qui vient d'être dit dans ce saint lieu doit suffire ; car les journées sont brèves et il nous reste encore de la besogne pour vous dans la basilique Majeure »[107]. Ce saint lieu est la memoria des Vingt Martyrs d'Hippone, connue par la *Cité de Dieu*[108]. Saint Augustin cite trois d'entre eux par leur nom : Valeriana, Victoria et l'évêque Fidentius[109]. L'anniversaire tombait aux « jours brefs », par conséquent en automne ou en hiver. Or le martyrologe romain mentionne un Fidentius le 15 novembre. Il doit s'agir de l'évêque martyr d'Hippone[110]. Les témoignages de saint Augustin et du martyrologe concordent, ce qui nous permet de dater plus exactement le sermon 325. Kunzelmann attribue celui-ci aux années 405 à 411 en raison de la polémique contre les faux martyrs donatistes[111]. Comme saint Augustin célèbre en ce jour un second

---

104. *C. litt. Petiliani*, II, 83, 184. CSEL., LII, 114. Cf. J. MESNAGE, *L'Afrique chrétienne* Paris, 1912, p. 263.

105. *Epist.*, 105, 2, 9 et 108, 6, 18. CSEL., XXXIV, 2, 601, 632 ; *C. litt. Petiliani* II, 97, 224. CSEL., LII, 141.

106. *Epist.*, 108, 18. CSEL., XXXIV, 2, 632 : iactant (Circumcelliones) enim præcedentia circa uos merita sua demonstrantes et enumerantes ante istam legem, qua gaudetis uobis redditam libertatem, quot loca et basilicas per eos presbyteri uestri uastatis nostris fugatisque tenuerunt, ut, si eos uolueritis esse seueri, beneficiis eorum appareatis ingrati. — La loi mentionnée dans ce texte est celle d'Honorius.

107. *Sermo* 325. In natali viginti martyrum n. 2. P.L. XXXVIII, 1449 : Hæc Charitati vestræ pro exhortatione in hoc sancto loco sufficiant ; quoniam dies parvi sunt, et adhuc nobis in majore basilica restant quæ agamus cum Charitate vestra.

108. *De civ. dei* lib. XXII, 8. CSEL., XL, 604.

109. *Sermo*, 325, 1. P.L., XXXVIII, 1448.

110. Cf. l'édition du *Martyrologe romain* dans les *Acta Sanctorum*, par H. DELEHAYE, P. PEETERS, etc., 1940, p. 525, n. 6.

111. *Sermo*, 325, 2. P.L., XXXVIII, 1448 : Non te commoveant supplicia et pœnæ maleficentium, sacrilegorum, hostium pacis, et inimicorum veritatis... ideo moriuntur... ne unitas ametur, etc...

service dans la basilique Majeure, il semble que ce soit un dimanche. Il en sera en tout cas ainsi des sermons 257 et 258, 148 et 260, Mai 158, prononcé le matin de Pentecôte dans la chapelle de saint Théogène[112]. Or durant la période qui va de 405 à 411, la fête des Vingt Martyrs (15 novembre) coïncide avec un dimanche uniquement en 408.

Le sermon 258 est précédé de la notice « *Incipit alius sermo, quem dixit ad basilicam Majorem, eadem die* »[113]. Les éditeurs Bénédictins ont pensé qu'il faudrait peut-être lire « *Majorum* ». Le Rév. P. G. G. Lapeyre[114] a par conséquent supposé qu'il s'agissait de la basilique carthaginoise mentionnée sous le titre d'*ecclesia Majorum* » dans les actes du synode de Diospolis[115] et dans les sermons 165 et 294[116]. Mais nous n'avons aucune raison suffisante pour rejeter le témoignage des manuscrits, d'autant moins que le sermon 258 a été prononcé le même jour que le sermon 257, c'est-à-dire, le dimanche de Quasimodo[117] et à Hippone. Il n'est pas à présumer que ce jour-là l'évêque fût à Carthage : l'octave de la fête de Pâques était trop importante. Le dimanche de Quasimodo les néophytes déposaient leurs vêtements blancs et étaient réunis au peuple[118]. Les synodes se réunissaient après les fêtes. De plus le sermon 257[119] porte en tête la notice : « *Tractatus die Dominica, quem dixit ad memoriam sanctorum* », c'est-à-dire, des Vingt Martyrs d'Hippone, comme l'insinue la comparaison avec le sermon 148.

Le dimanche de Quasimodo saint Augustin prêcha donc d'abord, de bon matin, dans la chapelle des Vingt Martyrs (*s.* 257), ensuite dans la basilique Majeure (*s.* 258). Encore cette fois les deux sermons, surtout le premier, sont courts comme ce fut le cas pour les deux sermons 148 et 260[120]. Il est difficile de leur assigner une date. Kunzelmann[121] pense aux années 410 à 412. On y trouverait déjà des allusions à la controverse pélagienne. Mais ces indices paraissent assez minces.

Le même fait d'un double sermon le dimanche de Quasimodo, le premier prêché dans la chapelle des Vingt Martyrs[122] est attesté par les sermons 148 et 260 ; mais cette fois, pour le deuxième[123], c'est dans la basilique léontienne que les fidèles se réunissent. Le manuscrit 155 (133)

---

112. Cf. ci-dessous, p. 327, n. 221.
113. P.L., XXXVIII, 1194.
114. MA II, p. 135.
115. *De gestis Pelagii*, XI, 25. CSEL., XLII, 79.
116. P.L., XXXVIII, 902, 1335.
117. Cf. la note des Bénédictins sur cette question ; G. Morin, MA I, p. 666 ; A. Kunzelmann, MA II, p. 462.
118. Cf. *sermo*, 260. P.L., XXXVIII, 1201 s.
119. P.L., XXXVIII, 1193, note b.
120. Cf. ci-dessus p. 300.
121. A. Kunzelmann, MA II, p. 462.
122. *Sermo*, 148, P.L., XXXVIII, 799 : die Dominico octavarum Paschæ dictus ad sanctos Martyres viginti.
123. *Sermo*, 260. P.L., XXXVIII, 1201 : Habitus eodem die in ecclesia Leontiana, de monitis baptizatorum.

d'Orléans[124] complète la notice du sermon 260 par les mots « *eadem die ad missam* ». Il en résulte que le sacrifice était célébré après le second sermon dans la basilique de saint Léonce. Le contenu et la date des deux très brèves allocutions ont été examinés ci-dessus[125]. Comparant nos deux sermons avec les sermons 257 et 258, Dom G. Morin s'est demandé si la basilique Majeure du sermon 258 ne serait pas identique à la basilique Léontienne du sermon 260[126]. Tout en le croyant très probable, il n'a osé se prononcer. Le problème est pour nous des plus graves.

Les résultats auxquels l'analyse des textes sur la basilique de saint Léonce nous a amené ne s'y opposent certes pas, au contraire. Rappelons-les : c'est dans la basilique de saint Léonce que saint Augustin prêche le dimanche de Quasimodo (*s*. 260), deux fois le jour de l'Ascension (*s*. 262 et *ep*. 29), peut-être aussi le vendredi de la semaine de Pâques (*s*. 252, 4) ; c'est en elle que le synode de 427 se réunit. L'église est vaste. Ses origines remontent à l'évêque Léonce, c'est-à-dire, avant les débuts du donatisme. Car on ne s'expliquerait pas que son culte eût été célébré dans les deux églises, catholique et donatiste, s'il était mort après la scission[127]. De tous ces faits il résulte que l'église de saint Léonce est l'église-mère d'Hippone dans laquelle la communauté catholique se réunit au moins certains jours de grande fête. Est-ce l'église Majeure ?

Faute de renseignements directs plus complets, nous sommes obligés de recourir à des cas parallèles qui, à eux seuls, ne constituent pas une preuve irréfragable. La dénomination : « *église Majeure* » n'est en effet nullement propre à l'église d'Hippone. Saint Augustin conféra avec l'évêque donatiste Emeritus dans « l'église Majeure » de Césarée en Maurétanie[128]. L'importance de la rencontre, la présence des évêques de la province[129], de clercs et de nombreux fidèles, exigea sans doute la plus grande salle disponible. Victor de Vite mentionne une « basilique Majeure » à Carthage[130]. Peut-être faut-il lire « *basilica Majorum* ». La variante atteste en toute hypothèse l'usage de l'expression. « La *basalica maior* » de Milan, dite aussi « *nova* », « *intramurana* », nous est connue par saint Ambroise[131] et par son biographe Paulin[132]. Dédiée d'abord au Saint Sauveur, elle sera appelée plus tard de Sainte-Thècle[133]. Elle a

124. Cf. A. Wilmart, *Journal of Theological Studies*, XXVII, 1926, p. 343.
125. Cf. p. 300.
126. G. Morin, MA I, p. 666.
127. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, III, p. 152 s. et J. Mesnage, *L'Afrique chrét.*, p. 263, argumentent du fait supposé du martyre.
128. *Gesta cum Emerito*, I. CSEL., LIII, 181 : Cæsareæ in ecclesia maiore.
129. *Retract.* II (LI), LXXVIII. CSEL., XXXVI, 187 s.
130. Victor de Vite, I, 9. CSEL., VII, 5.
131. *Epist.*, 20, 1, et 13 et *epist.*, 63, 68. P.L., XVI, 994-997-1208.
132. *Vita Ambrosii*, XLVIII. P.L., XIV, 43.
133. Cf. Ugo Monneret de Villard, *L'antica basilica di santa Tecla in Milano*, dans *Archivio Storico Lombardo*, t. XLIV, 1917, p. 1-24 ; A. Calderini, *La tradizione letteraria più antica sulle basiliche milanesi*, dans *Rendiconti Reale Istituto Lombardo*, vol. LXXV, 1942.

2

succédé, comme église cathédrale, à un sanctuaire plus ancien et plus petit (à une « *domus ecclesiae* »), peut-être au temps de l'évêque Eustorgius, peu après l'édit de Milan[134]. Aussi est-elle qualifiée de « *nova* »[135], et de « *maior* »[136], par opposition à la « *vetus* »[137] qui est aussi la « *minor* »[138], encore du temps de saint Ambroise. Le capitulaire et évangéliaire ambrosien de S. Giovanni Battista in Busto Arsizio, qui ne semble pas être antérieur au xe siècle, désigne la cathédrale de Milan par le simple nom d' « *ecclesia* », tandis qu'il précise les autres église de la ville : « *ad sanctum Stefanum* », « *ad sanctam Mariam* » etc[139].

En Orient, l'équivalent de « *basilica maior* » est le terme de « la grande église, *μεγάλη ἐκκλησία* ». A Antioche, c'est celle qui a été construite par Constantin[140]. Saint Jean Chrysostome, Théodoret, Philostorge et Malabas l'appellent simplement « la grande église »[141]. De même Procope, qui ajoute qu'on la désigne aussi par le terme « l'église » sans autre qualification[142]. Elle aussi a succédé à une ou plutôt à deux « anciennes » basiliques. La première remonterait aux temps apostoliques, selon une tradition locale[143]. A Alexandrie, Constance fit ériger une église appelée « la grande » par saint Athanase[144]. Le synode d'Ephèse de 431 se réunit dans la « grande église », connue sous le vocable de Sainte-Marie[145]. A Constantinople, l'empereur construisit, après les deux églises des Apôtres et de la Paix, celle de Sainte-Sophie, appelée de nouveau « la grande église ». Elle était tout proche (*συνῆπται*) de Sainte-Irène, comprise dans la même enceinte (*πρόβολον*) de sorte que « les deux portaient un surnom (*προσωνυμία*) commun, celui de « la grande église »[146], supposons-nous. Socrate nous dit dans le même texte, que l'empereur avait agrandi et embelli celle de la Paix parce qu'elle avait été auparavant petite. Celle-ci existait donc déjà, mais sous un autre nom[147].

p. 69-98 ; A. DE CAPITANI D'AZARGO, *La Chiesa Maggiore di Milano Santa Tecla*. Milano 1952, p. 3-27 ; O. PERLER, *L'inscription du baptistère de Sainte-Thècle à Milan et le De Sacramentis de saint Ambroise*, dans *Rivista di Archeologia Cristiana*, XXVII, 1952, p. 165 ss.

134. A. DE CAPITANI D'AZARGO, *op. cit.*, p. 17 et 23.

135. *Epist.* 20, 1, et 13. P.L. XVI, 994-997.

136. *Epist.* 20, 1 et 63, 68. P.L., XVI, 994-1208.

137. *Epist.* 20, 10. P.L., XVI, 997.

138. *Epist.* 20, 24. P.L., XVI, 1001. Cf. A. DE CAPITANI D'AZARGO, *op. cit.*, p. 9 s.

139. A. CAPITANI D'AZARGO, *op. cit.*, p. 61.

140. *Vita Constantini*, III, 50. GCS. EUS., I, p. 98 s. et *Tricennal.*, IX, 15 *ibid.*, p. 221. Cf. W. ELTESTER, *Die Kirchen Antiochias im IV Jahrhundert*, dans *Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.*, XXXVI, 1937, p. 256 s.

141. Les textes sont cités dans l'article d'ELTESTER, p. 258.

142. PROCOPE, *De bello Persico*, II, 9, 14 (J. Haury I, 1905, p. 192).

143. ELTESTER, *art. cité*, p. 272-278.

144. *Apologia ad Const.*, XIV, 1. P.G., XXV, 612 B ; *Hist. Arian.*, LV, 2 et LXXIV, 2 ; OPITZ, II, p. 214,16 et 224, 7. Ce fut le « Kaisareion ».

145. CYRILLE D'ALEX., *epist.* 23, P.G., LXXVII, 133 D.

146. SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 16. P.G., LXVII, 217 B.

147. *Ibid.* Socrate affirme (*ibid.*, I, 16. P.G., LXVII, 117) que Constantin avait donné le nom d'Eirene à l'église restaurée et agrandie par lui.

Il résulte de tous ces exemples que la désignation « *ecclesia maior* » « *ἐκκλησία μεγάλη* » est une création du IVe siècle, qu'elle devient fréquente à partir de Constantin qui favorisa la construction de nouvelles églises. Le comparatif « *maior* » implique l'existence d'une église « *minor* ». Celle-ci ne suffisant plus au nombre croissant des fidèles a été remplacée par la « Majeure », qui est appelée aussi la « nouvelle » par opposition à « l'ancienne ». Les exemples d'Antioche, de Constantinople et de Milan sont particulièrement instructifs. Les églises antérieures à Constantin étaient dénommées d'après leur fondateur[148]. Par extension, et plus tard, le terme « *basilica maior* » a pu désigner l'église principale, épiscopale, cathédrale, surtout dans sa forme grecque, « la grande église ».

A la lumière de ces comparaisons la basilique construite par saint Léonce avant l'origine du donatisme ne peut être, semble-t-il, l'église Majeure. Mais celle-ci doit être la basilique de la Paix. Son nom l'indique déjà[149].

Comment alors expliquer le fait que le même dimanche de Quasimodo saint Augustin prêche, telle année, d'abord dans la chapelle des Vingt-Martyrs, ensuite, dans l'église Majeure (*s.* 257 et 258)[150], telle autre année, d'abord de nouveau dans la chapelle des Vingt-Martyrs, mais ensuite dans la basilique léontienne (*s.* 148 et 260) ? Faut-il admettre une faute de sténographe ou de copiste ? Faut-il renoncer à un ordre fixe dans le choix des sanctuaires destinés au culte dominical ? Ni l'une ni l'autre possibilité ne sont à exclure. Mais avant d'y recourir, il faut tenter d'autres explications. La basilique de saint Léonce aurait pu être agrandie et recevoir pour cette raison le nom de « *basilica Maior* » et ainsi être identique également à l'église de la Paix. Il suffit de citer l'exemple de Sainte-Irène à Constantinople qui avait certainement un autre nom avant la restauration de Constantin. La basilique Majeure de Milan, elle aussi, dédiée d'abord au Saint-Sauveur, a reçu plus tard le nom d'église Sainte-Thècle. Cette fois ce serait encore un cas plutôt exceptionnel. La désignation « *antiqua ecclesia* » donnée par la lettre 99,3 qui suppose une « *nova* », et la distinction des deux églises, ancienne et nouvelle, ne sont pas favorables à cette solution.

Il est aussi possible que l'église léontienne ait été tout proche de la basilique Majeure, de sorte que les deux formaient un ensemble qui pouvait être désigné par un vocable unique. Ainsi l'avertissement donné

---

148. J. P. KIRSCH, *Die römischen Titelkirchen im Altertum.* Paderborn, 1918, p. 3 ss. Le même dans *Atti del IV Congresso di Archeologia Cristiana.* Roma, 1940, vol. I, p. 113 ss.

149. On ne peut objecter que saint Augustin emploie le terme « in maiore basilica », dans le *sermon* 325,2 par opposition à la chapelle des Vingt Martyrs où il prêche. Car à son époque c'est un terme technique. C'est pourquoi nous le trouvons dans la notice qui précède le *sermon* 258.

150. L'évêque suit le même ordre le dimanche du 15 novembre 408, selon le *sermon* 325. Cf. ci-dessus, p. 313.

par saint Augustin dans le sermon 325,2 pourrait à la rigueur s'entendre, soit de la basilique de la Paix, soit de la basilique de saint Léonce, par opposition aux autres églises excentriques. Le cas s'est présenté à Constantinople : l'église de Sainte-Irène et celle de Sainte-Sophie étaient si voisines l'une de l'autre qu'elles étaient désignées, au dire de Socrate, par un nom unique, sans doute celui de « la grande église ». Le rôle que l'église de saint Léonce jouait dans la vie liturgique de la communauté[151] s'explique le mieux si elle est voisine de la maison de l'évêque et de l'église de la Paix (Majeure), c'est-à-dire, si elle est située dans le même quartier. Les fouilles de Djemilla, de Tébessa, de Timgad et, comme nous le verrons, d'Hippone aussi, ont démontré que les chrétiens formaient volontiers des quartiers à part, ayant souvent plusieurs églises, se trouvant en dehors du centre des villes romaines avec leur forum et leurs temples, plutôt à la lisière de la cité ou même à l'extérieur des remparts[152].

Je ne pense pas qu'il faille mettre en doute, malgré l'absence de textes formels, l'identité de la basilique Majeure avec celle de la Paix. L'une et l'autre désignation sont du IVe siècle, l'une et l'autre s'appliquent à un édifice grand et plus neuf. Comme le secrétarium de l'église de la Paix peut contenir les évêques du concile plénier de 393, comme saint Augustin y organise la conférence avec le manichéen Félix et y fait élire comme successeur le prêtre Éraclius en présence d'évêques, du clergé et des fidèles, elle doit être l'église principale.

L'ancienne église.

Italica, matrone romaine, dont le procureur séjournait à Hippone[153], du moins au moment de la rédaction de la lettre 99[154], s'est vivement intéressée à une maison que saint Augustin aurait désiré acquérir parce qu'elle était contiguë à son église. La maison appartenait à un jeune homme noble appelé Iulianus. Italica avait demandé par lettre des nouvelles de cette affaire[155].

Saint Augustin lui donne une réponse brève qui exprime sa déception. Il remercie Italica de l'intérêt qu'elle porte à l'église en ajoutant qu'une solution n'a pas été trouvée : « Car celle (la maison) que nous pouvons donner en échange, ils ne la veulent pas ; celle qu'ils veulent, nous ne pouvons la donner. Car celle-ci n'a pas été laissée à l'Église par mon prédécesseur comme ils l'entendaient (dire) par erreur, mais c'est une

151. Cf. ci-dessus, p. 306 et 315 s.
152. Cf. St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 117, n. 1.
153. *Epist.* 99. CSEL XXXIV, II, 533-535.
154. Cf. Goldbacher. CSEL LVIII, 28.
155. CSEL XXXIV, II, 533 : de domo clarissimi et egregii iuuenis Juliani, quæ nostris adhæret parietibus.

propriété privée, située au milieu de ses (de l'Eglise) anciens biens (*prædia*) et elle fait bloc (*cohæret*) avec l'ancienne église, comme celle dont il est question (fait bloc) avec l'autre (église) »[156].

Dans ce texte il est question de trois maisons et de deux églises. L'une des maisons que saint Augustin désire avoir « est jointe à nos parois » (*adhæret nostris parietibus*). La fin de la lettre paraît indiquer que ces parois sont les murs de l'église. Cette fois la contiguïté est même plus fortement exprimée (*cohæret*)[157]. Uned euxième maison que saint Augustin pourrait céder, mais que l'on ne veut pas, n'a pas d'importance directe pour notre question. Elle ne peut d'ailleurs pas être localisée. La troisième que l'on désire en échange, mais que saint Augustin ne peut donner parce que l'Eglise n'en est pas propriétaire, est située au milieu d'anciennes propriétés de l'Eglise. Elle est mitoyenne de l'autre, c'est-à-dire, de l'ancienne église.

Il n'est question que de deux églises (*alteri-alteri*), dans un sens exclusif, semble-t-il. L'une est dite : *antiqua* », ce qui n'implique pas nécessairement un état délabré, ruiné. La contiguïté d'une maison que l'on désire acquérir l'exclut plutôt. Cette désignation suppose que l'autre église est plus récente que la première, mais non pas nécessairement neuve. Les deux églises sont séparées l'une de l'autre. L'ancienne est située au milieu d'« anciennes propriétés » de l'Eglise. « *Prædium* » peut désigner toute propriété foncière, jardin, terrain, maison[158]. Le pluriel fait penser à un ensemble d'édifices et de cours, sinon de jardins, c'est-à-dire, à l'ancienne agglomération chrétienne, y compris l'ancienne maison de l'évêque. Il est vrai que toutes les maisons n'y étaient pas la propriété de l'Eglise bien que la contiguïté le fît croire. L'autre des deux églises est, par opposition à l'ancienne, la « neuve », quoiqu'elle ne soit pas ainsi désignée d'une manière explicite. Elle aussi est comprise dans un ensemble de « *prædia* ». La situation de l'adjectif au début du membre de la phrase, « *inter* antiqua *eius prædia* », semble marquer une opposition aux « *nova*

---

156. *Epist.* 99,3. CSEL. XXXIV, II, 535, lignes 8-12 : de domo illa quid dicam, nisi benignissimæ tuæ curæ gratias agam ? nam eam, quam dare possumus, nolunt, quam uolunt autem, dare non possumus ; neque enim sicut falso audierunt, a decessore meo relicta est ecclesiæ, sed inter antiqua eius prædia possidetur et antiquæ alteri ecclesiæ sic cohæret quemadmodum ista, de qua agitur alteri.

157. Nous donnons le sens de « basilica » au mot « ecclesia antiqua ». Celui-ci a immédiatement avant la signification de communauté « relicta est ecclesiæ ». Le premier sens se trouve par exemple dans le *sermon* 356,7 (édit. LAMBOT, p. 137, ligne 7) « postera ecclesiæ ». On pourrait aussi penser dans le cas de la lettre 99 au sens plus large de « quartier de l'Église » tel que nous le trouvons dans *De civ. Dei*, XXII, 8 (édit. DOMBART-KALB, II, 579, ligne 30) et dans POSSIDIUS, *Vita Aug.*, chap. V et XV. Dans ce cas, il ne serait pas nécessaire que les maisons fussent contiguës aux basiliques. Mais tel n'est pas le sens naturel. Sur le double sens du terme « ecclesia », basilique ou communauté. Cf. *epist.* 190,19.

158. Le terme ayant ce sens se trouve dans l'énumération suivante : Habes multa bona : aurum, argentum, gemmas, prædia, familias, armenta, greges. *Sermon* du manuscrit 994 de la National-Bibliothek de Vienne, publié par D. C. LAMBOT, dans *Revue bénédict.*, XLV, 1933, p. 101-107, ligne 162. Cf. J. P. KIRSCH, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, p. 43, n. 3.

prædia » sous-entendus. Saint Augustin désire compléter cet ensemble par l'acquisition de la maison de Julianus.

Etant donné la qualité de Julianus (les termes « *clarissimus et egregius* » sont des titres de noblesse), il faut s'attendre à des maisons plutôt importantes et riches.

Il est plus difficile de déterminer la position relative des deux agglomérations. Nous nous trouvons en tout cas à l'intérieur de la ville, ou du moins à sa lisière. Les deux églises successives ont dû être destinées au culte ordinaire de la communauté. Elles ne paraissent pas être très éloignées l'une de l'autre. Le déplacement du centre cultuel ne se fait que pour des raisons impérieuses. A Rome, les églises du IVe siècle, qui avaient succédé aux anciennes « *domus ecclesiæ* », ont été construites à côté d'elles ou elles ont même utilisé les fondations et les murs de ces dernières[159]. Il en est de même de Sainte-Sophie et de Sainte-Irène à Constantinople[160], des deux anciennes églises successives d'Antioche[161]. En Afrique, l'exemple le plus frappant et le mieux attesté est celui de Djemila. La grande église du Ve siècle à cinq nefs y est placée à côté de l'ancienne basilique du IVe siècle qui est plus petite[162]. Si les gens de Julianus réclament, en échange de la maison voisine de l'église neuve, celle contiguë à l'ancienne, il est probable que ces deux maisons n'étaient pas trop éloignées l'une de l'autre.

Quelles sont ces deux églises ? Saint Augustin ne les désigne jamais par leur nom propre. Italica vivant à Rome ne les a probablement pas connues. Il semble d'abord que les désignations « *antiqua* » — (« *nova* ») et (« *minor* ») — *maior* » de la lettre 99 et des sermons 325/258 s'appliqu nt aux mêmes édifices. Il en était ainsi à Milan, à Constantinople, à Antioche[163]. Ce sont, conformément au résultat de nos analyses, deux églises successives, voisines tout en étant distinctes, situées dans une agglomération d'édifices chrétiens, à l'intérieur ou à la lisière de la cité, servant au culte ordinaire de la communauté. Les deux noms, celui de la basilique de saint Léonce et celui de l'église de la Paix, s'imposent en excluant les autres.

Nous ne pensons pas qu'il faille entendre par l'ancienne église une église antérieure à la construction de Saint-Léonce. Deux indices s'opposeraient à cette interprétation : l'existence de deux églises seulement, ce qui semble ressortir des termes « *alter-alter* » de la lettre 99,3[164], et l'impor-

159. J.-P. KIRSCH, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, p. 129 ss. et dans *Atti del IV Congresso internazionale di Archeologia Cristiana*, vol. I, 1940, p. 113-126.

160. Cf. ci-dessus, p. 316.

161. Cf. W. ELTESTER, *art. cité*, p. 272 s.

162. Cf. E. ALBERTINI, *Atti del III Congresso internazionale di Archeologia Cristiana*, 1934, p. 413-415.

163. Cf. ci-dessus, p. 315 s.

164. Cf. ci-dessus, p. 319.

tance de l'agglomération « *inter antiqua eius prædia* ». Car dans ce cas il faudrait supposer trois centres catholiques : le premier formé autour du sanctuaire du IIIe siècle, le second autour de l'église de saint Léonce, enfin le troisième autour de l'église de la Paix. Cela semble exagéré.

Nous apprenons par le sermon 355,4[165] que Julianus avait légué la maison en question à l'Eglise avant la fin de l'année 425. L'évêque avait accepté ce legs parce que le donateur était décédé sans laisser de postérité. S'il l'avait nommé « *clarissimus et egregius iuuenis* » en 408/9[166], il l'appelle maintenant « *filius Julianus* ». Celui-ci avait-il reçu entre-temps le baptême ?

La memoria de saint Étienne.

Comme la memoria de saint Etienne est à proximité de l'église principale, nous en parlons ici. Elle a été construite par le diacre Eraclius et à ses frais[167]. En janvier 426, date du sermon 356, elle s'imposait dans tout l'éclat de sa nouveauté à l'admiration des fidèles d'Hippone. Des reliques avaient été apportées vers la fin de l'année 424 ou au début de 425[168]. Ce peu de cendre *(exiguus pulvis)* avait attiré ce jour-là un peuple nombreux[169]. Les reliques avaient été déposées dans un autel d'un sanctuaire dédié au premier martyr[170]. Le jour de la dédicace tomba entre le 19 juin et le début du mois de juillet[171]. Ce fut, semble-t-il, en l'année 425[172]. Un jour de Pâques, probablement de l'année 426, Paul, jeune homme malade, originaire de Césarée en Cappadoce, y fut subitement guéri après avoir visité d'autres sanctuaires sans succès. Sa sœur Palladia le fut de même deux jours plus tard (le 13 avril 426). Saint Augustin nous en a laissé environ une année après les événements le récit détaillé dans la Cité de Dieu[173]. Nous possédons en plus les allocutions faites à cette

165. Édit. LAMBOT, p. 128, ligne 24 : filii Iuliani hereditatem suscepi. Quare ? Quia sine filiis defunctus est.

166. *Epist.* 99, 1. CSEL. XXXIV, II, 533.

167. *Sermo,* 356, 7, édit. LAMBOT, p. 136, ligne 12.

168. *De civ. Dei,* XXII, 8, édit. DOMBART-KALB, t. II, p. 577, ligne 24 : Nondum est autem biennium, ex quo apud Hipponem regium cœpit esse ista memoria. — Nous citerons l'édition de Dombart-Kalb dans les notes qui suivent sans répéter la citation complète.

169. *Sermo,* 317, 1. P.L., XXXVIII, 1435 : Exiguus pulvis tantum populum congregavit : cinis latet, beneficia patent.

170. *Sermo,* 318, 1. P.L., XXXVIII, 1437 : Exspectat Sanctitas Vestra scire quid hodie in isto loco positum sit. Reliquiæ sunt primi et beatissimi Martyris Stephani... Commendatur ergo Caritati Vestræ et locus et dies... Nos enim in isto loco non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo.

171. Cf. C. LAMBOT, *Revue bénédict.*, LIX, 1947, p. 107.

172. La date donnée par D. C. Lambot pour la dédicace (juin-juillet), comparée aux données de la *Cité de Dieu*, XXII, VIII (p. 577, ligne 24) et des *sermons* 319 à 324, semble exiger cette année 425. Les *sermons* 319 à 324, prononcés la semaine de Pâques, seront par conséquent à dater de l'année suivante. KUNZELMANN, MA II, p. 508 s., avait choisi l'année 425.

173. *De civ. Dei,* XXII, VIII, p. 579-581.

occasion. Elles sont enrichies de notes du sténographe. Le sermon 320[174] a été prononcé le jour de Pâques après le miracle, le sermon 321[175] le lundi de Pâques. Le prédicateur y promet de lire le jour suivant le récit du miracle (*libellus*) qu'il veut encore compléter. Le mardi, l'évêque introduit la lecture du *libellus* (*s.* 322)[176] suivie immédiatement du sermon 323[177]. Pendant le sermon se produit la guérison de Palladia dans la chapelle voisine de saint Étienne. Il fut impossible de continuer le sermon au milieu des clameurs[178]. Il sera achevé le jour suivant[179]. Nulle part ailleurs saint Augustin ne nous à donné des renseignements plus précis sur son église principale et sur la chapelle de saint Étienne. Car on ne peut douter qu'il prêcha dans l'église Majeure ou cathédrale, le matin de Pâques et, selon toutes probabilités, de même les jours suivants[180]. Nous en déduisons les données suivantes :

La basilique et la memoria sont très proches. Frère et sœur, arrivés quinze jours avant Pâques, visitèrent tous les jours « l'église et en elle la memoria du glorieux martyr Étienne (*ecclesiam et in ea memoriam*) ». Cette dernière expression est ambiguë. De fait, la memoria ne se trouve pas à l'intérieur de la basilique comme la suite le montrera. « *Ecclesia* » a donc ici un sens plus étendu. Le libellus dit : « *orabam in loco ubi est memoria* ». Au matin de Pâques se produisit le premier miracle. « Partout l'église est remplie des voix de ceux qui crient et qui expriment leur joie »[181]. L'expression « *ecclesia usquequaque completa est* » semble confirmer le même sens large du terme « *ecclesia* ». Celui-ci comprend au moins la memoria et la basilique. De là (*inde* h. e. de ecclesia) l'un après l'autre vient raconter ce qui s'est passé à saint Augustin « assis là d'où il allait partir » pour célèbrer l'office de Pâques[182]. Le jeune homme guéri lui-même, accompagné de plusieurs autres, vient se jeter à ses genoux et reçoit le baiser de paix[183]. Où l'évêque était-il assis en ce moment ? Dans le secretarium, ou

---

174. *Sermo*, 320, P.L., XXXVIII, 1442.
175. *Sermo*, 321, *ibid.*, 1443.
176. *Sermo*, 322, *ibid.*, 1443 s.
177. *Sermo*, 323, *ibid.*, 1445 s. KUNZELMANN, MA II, p. 509 se trompe en intercalant quelques jours entre la lecture du *libellus* et le *sermon* 323. *De civ. Dei*, p. 581, ligne 8, suppose le contraire : Inter hæc recitato eorum libello de conspectu populi eos abire præcepi, et de tota ipsa causa aliquanto diligentius cœperam disputare. — C'est notre *sermon* 323.
178. *De civ. Dei*, XXII, VIII, fin p. 581, 19 ss.
179. *Sermo*, 324, P.L., XXXVIII, 1446 s.
180. Les sermons de Pâques (et en général également ceux des jours suivants, semble-t-il) se prononçaient dans la même basilique où avait été célébrée la Vigile de Pâques. Cf. *sermo* 219 ; 221 ; 223, 1 ; 226,1, P.L., XXXVIII, 1087 ss. Pour les catéchèses baptismales, cf. T.-A. AUDET, *Les catéchèses baptismales de saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, I, p. 151-160.
181. *De civ. Dei*, p. 580, ligne 14.
182. *Ibid.*, p. 580, ligne 15 : Inde ad me curritur, ubi sedebam iam processurus. — Si ce langage était tout à fait précis, il faudrait en conclure que l'évêque se trouvait en dehors de l' « ecclesia ». Mais le terme « inde » peut se rapporter aussi bien à la memoria où le miracle s'est produit.
183. *Ibid.* p. 580, ligne 18.

ce qui est plus probable, dans la *domus episcopi ?* Il nous serait utile de le savoir, mais le texte ne le précise pas. Ensuite saint Augustin s'avança vers le peuple (*procedimus*), l'église (*ecclesia*) était pleine, elle retentissait des cris de joie : *Deo gratias ! Deo laudes !*[184] » Arrivée au haut de l'abside l'évêque salua comme d'habitude le peuple qui l'acclama avec plus d'enthousiasme encore[185]. Le calme étant revenu, la lecture des Ecritures commence. Elle est suivie d'un bref sermon, c'est-à-dire, du sermon 320. Le jeune homme, miraculeusement guéri, est le sermon le plus éloquent, dit l'évêque qui est fatigué du jeûne de la veille et des travaux de la vigile pascale.

Le mardi, le récit (*libellus*) du miracle est prêt. Saint Augustin le fait lire « sur les degrés de l'exèdre » parlant lui-même du haut de la chaire épiscopale[186]. Il ordonna au jeune homme guéri et à sa sœur de se tenir debout sur les degrés de l'abside[187]. La foule les regarde, l'un guéri de son mal, l'autre toute tremblante. La lecture du libellus terminée, l'évêque les fait éloigner du peuple[188]. Il commence son sermon, tirant une leçon morale de la maladie des deux et exhortant les fidèles à prier pour que Palladia soit également guérie. C'est notre sermon 323. Tout à coup la parole du prédicateur est coupée par de nouvelles acclamations qui viennent du côté de la memoria du martyr. Les regards des auditeurs se tournent instinctivement de ce côté. Ils commencent tous à y courir ensemble. Palladia, étant descendue des degrés de l'abside, avait continué son chemin pour aller prier auprès du martyr. Ayant touché les cancels elle tomba évanouie et se releva bientôt guérie. Pendant que saint Augustin s'enquiert de la raison des acclamations, des gens entrent dans la basilique avec Palladia la reconduisant du sanctuaire (*loco*) du martyr. Les acclamations unies aux larmes ne semblent alors pouvoir se terminer. La jeune fille est conduite à travers les fidèles jusqu'au haut de l'abside où, peu auparavant, elle s'était tenue debout[189].

La notice du sténographe qui a fixé par écrit l'allocution de saint Augustin, n'ajoute rien d'essentiel à ce récit de la *Cité de Dieu* qui est d'une précision remarquable. Le notaire complète cependant en spécifiant les acclamations : « *Deo gratias. Christo laudes !* »[190].

Nous concluons de cette analyse, que l'église Majeure et la memoria de saint Étienne sont tout proches l'une de l'autre. La memoria n'est

---

184. On dirait que les voix des Donatistes (Deo laudes ! était leur devise) se mêlèrent à celles des catholiques (Deo gratias !). Le sténographe du *sermon* 323,4 rendra les exclamations provoquées deux jours plus tard par la guérison de Palladia par les termes : « Deo gratias, Christo laudes ! ».

185. *Ibid.*, p. 580, ligne 23.

186. *Ibid.*, p. 581, ligne 1 s. : In gradibus exedræ, in qua de superiore loquebar loco.

187. *Ibid.*, p. 581, ligne 2 s., 13 : Illa enim, ubi de gradibus descendit, in quibus steterat.

188. *Ibid.*, p. 581, ligne 8 s.

189. *Ibid.*, p. 581, ligne 10 ss.

190. *Sermo*, 322, 4. P.L., XXXVIII, 1444.

cependant pas à l'intérieur de la basilique comme pourrait le faire croire le début du récit[191]. Elle lui est annexe. Car Palladia sortit de la basilique. L'ordre donné par l'évêque d'éloigner Paul et Palladia, « *eos de conspectu populi abire praecepi* », n'est peut-être pas suffisamment clair ; mais la continuation du texte ne laisse aucun doute : « Ils sont entrés avec elle dans la basilique, l'emmenant guérie du sanctuaire (*loco*) du martyr »[192]. La memoria était-elle une chapelle annexe où l'on avait accès de l'intérieur de la basilique par une porte ou par une ouverture munie ou non d'une courtine (*cortina*) de sorte que l'on aurait même pu y suivre de ses yeux l'événement ? Le texte ne permet pas une telle précision. Mais une contiguïté si étroite n'est pas exigée. On entend les acclamations qui viennent de la memoria. Les auditeurs se tournent de ce côté (*conversi sunt eo*). Cela n'implique pas nécessairement qu'ils aient vu de leurs yeux le spectacle. Saint Augustin en tout cas ne le vit pas, puisqu'il s'informa de la raison du bruit. Détournés du prédicateur par les acclamations, les auditeurs tendent les oreilles, les visages instinctivement vers le lieu d'où la rumeur provient. Nous ne faisons pas violence au texte en supposant une chapelle séparée de la basilique, distante quoique proche d'elle, vers laquelle les auditeurs se seraient rués[193]. On serait entré avec Palladia par la porte principale. On l'aurait conduite à travers la foule, hommes et femmes, massée des deux côtés, jusqu'à l'abside surélevée, pour la montrer à toute l'assistance. Le mouvement du texte s'accorde bien avec cette interprétation ou reconstruction de l'événement[194].

Les indications archéologiques suivantes sont à retenir :

La basilique (Majeure) est désignée par son nom propre « *basilica* » à l'endroit où il ne peut s'agir que de l'édifice (*ingressi sunt basilicam*). Elle comprend une « exèdre[195] » ou « abside[196] » à laquelle on monte par plusieurs degrés[197]. Saint Augustin y parle au peuple d'un lieu surélevé, sans doute du trône réservé à l'évêque[198]. L'évêque (ainsi que Palladia) avait traversé à son entrée la foule qui occupait la nef. Arrivé à l'abside il salua le peuple qui l'acclama à son tour[199].

La memoria est une chapelle plus petite comme l'indique déjà son

191. *De civ. Dei*, p. 579, ligne 30 : ecclesiam cotidie et in ea memoriam frequentabant.
192. *Ibid.*, p. 581, ligne 18 s.
193. *Ibid.*, p. 581, ligne 15 ss. : perrexerat... dum ergo requireremus quid factum fuerit... ingressi sunt cum illa in basilicam in qua eramus, adducentes eam sanam de martyris loco.
194. *Ibid.*, p. 581, ligne 18 ss. : ingressi sunt ...in basilicam... tum vero tantus ab utroque sexu admirationis clamor exortus est, ut vox continuata cum lacrimis non videretur posse finiri. Perducta est ad eum locum, ubi paulo ante steterat tremens. — Le sténographe du *sermon* 323,4, P.L., XXXVIII, 1441, écrit : ad absidem perducta est.
195. *De civ. Dei*, p. 581, ligne 1.
196. *Sermo*, 323, 4, P.L., XXXVIII, 1446.
197. *De civ. Dei*, p. 581, ligne 1-13.
198. *Ibid.* 581, ligne 1.
199. *Ibid.*, p. 580, ligne 23.

nom « memoria »[200]. Le sermon 319 emploie le terme non moins significatif de « *cella* »[201]. Il exprime l'exiguité de l'édifice par rapport à la basilique. C'est un lieu de prière « *orationum locus* » dit le sermon 318, 3[202], suffisamment grand pour réunir un certain nombre de visiteurs. Les reliques du martyr, enfermées dans un reliquaire, étaient déposées dans, ou mieux, sous un autel[203]. L'autel ou son emplacement était entouré de cancels (*cancelli*), auxquels Paul et Palladia s'étaient cramponnés dans leur détresse[204]. Une ouverture (*fenestella confessionis*) était probablement pratiquée dans les parois ajourées de l'autel[205]. Elle permettait de regarder à l'intérieur ou même d'y passer des objets que l'on croyait sanctifiés par le contact du tombeau. Les exemples de ces « *fenestellae* » ne sont pas rares en Afrique[206]. On en a trouvé une récemment à Waldeck-Rousseau[207]. L'expression « *martyrium* », employée dans la *Cité de Dieu*[208] semble désigner le tombeau, c'est-à-dire, le reliquaire enfermé probablement dans une cavité sous l'autel. L'équivalent latin serait plutôt « *confessio* ». Il ne semble pas désigner l'autel lui-même, moins encore la chapelle, bien que ce dernier sens surtout ne soit pas inusité[209]. La memoria elle-même a dû être voûtée. Saint Augustin, abrégeant un jour son sermon en l'honneur de saint Etienne, s'en excuse en disant : « Lisez les quatre vers que j'ai fait écrire dans la chapelle (*cella*)... Pour que tous les retiennent, ils sont peu nombreux ; pour que tous les lisent, ils sont écrits en lieu public. Nous n'avons pas besoin de chercher de livre (contenant le récit des miracles). Que la voûte là-bas (*camera ista*) soit votre livre »[210].

200. *Ibid.*, 579, ligne, 30 ; 581, ligne 11 ; *sermo* 322 ; 324,4 ; 356,7.
201. *Sermo*, 319,7, P.L., XXXVIII, 1442.
202. *Sermo*, 318,3, P.L., XXXVIII, 1440.
203. Que les reliques étaient enfermées dans un reliquaire résulte du *sermon* 317,1, P.L., XXXVIII, 1435 : Exiguus pulvis tantum populum congregavit : cinis *latet*, beneficia patent. — L'autel est mentionné dans le *sermon* 318,1, P.L., XXXVIII, 1437 s. : Exspectat Sanctitas Vestra scire quid hodie in isto loco positum sit. Reliquiæ sunt primi et beatissimi Martyris Stephani... in isto loco non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo. A. BERTHIER, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, 1943, p. 186 et 191 ss. fournit des exemples bien conservés.
204. *De civ. Dei*, p. 580, ligne 5 s. ; *sermo*, 322, P.L., XXXVIII, 1444.
205. Cf. J. BRAUN, *Der christl. Altar.*, München, t. II, 1924, p. 561 ss. J. P. KIRSCH-TH. KLAUSER, art. *Altar III*, dans *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, t. I, col. 343-354
206. Cf. A. BERTHIER, *op. cit.*, Pl. XXIX, n. 59-60.
207. Dép. d'Oran, cf. *Lybica*, I, 1953, p. 286 s. On peut aussi comparer la disposition du tombeau de saint Pierre au Vatican, décrite par GRÉGOIRE DE TOURS, *Lib. in gloria martyrum* 27, MGH, SS Rerum Mero., I, 1884, p. 503 s. Cf. J. RUYSSCHÆRT, *Rev. d'hist. ecclés.*, XLIX, 1954, p. 45.
208. *De civ. Dei*, p. 580, ligne 5.
209. H. LECLERCQ, *Dict. d'archéolog. et de liturg. chrét.*, X, II, col. 2512-2523 apporte de nombreux textes ; il pense (col. 2516) que *martyrium* dans notre texte est synonyme de *memoria*. Cf. A. GRABAR, *Martyrium*, Paris, 1946 et A. BERTHIER, *op. cit.*, p. 212.
210. *Sermo*, 319,8, P.L., XXXVIII, 1442 : Quid vobis plus dicam et multum loquar ? Legite quatuor versus, quos in cella scripsimus, legite, tenete, in corde habete. Propterea enim eos ibi scribere voluimus, ut qui vult legat, quando vult legat. Ut omnes teneant, ideo pauci sunt : ut omnes legant, ideo publice scripti sunt. Non opus est ut quæratur codex : camera ista codex vester sit.

Aussi l'évêque renvoie-t-il la lecture du libellus au dimanche suivant. La lecture de la Bible (probablement le récit de la lapidation de saint Étienne) avait été longue et la chaleur était lourde. Nous sommes donc en été[211]. « *Camera* » désigne certainement la voûte. Saint Augustin écrit ailleurs : « *...vice camerae tabernaculum pellibus... tegebatur* »[212]. Saint Paulin de Nole décrit ainsi l'abside d'une église de Nole, voûtée et enjolivée d'une mosaïque portant une inscription : « *Absidem solo et parietibus marmoratam camera musiuo inlusa clarificat, cujus picturæ hi uersus sunt : Plena coruscat trinitas...* etc[213]. » Nous pouvons supposer également dans la memoria d'Hippone une décoration en mosaïque de la voûte, peut-être de l'abside. Elle a pu représenter la lapidation de saint Étienne et porter les quatre vers, probablement deux distiques. Possidius nous a conservé un distique gravé sur la table du triclinium[214]. L'inscription de la memoria de saint Etienne semble perdue à jamais. Si nous l'entendons selon le contexte immédiat du sermon 319, elle a exalté la puissance d'intercession du martyr auprès de Dieu qui seul opère les miracles[215]. Elle a résumé l'histoire du martyr, si nous l'interprétons à la lumière des chapitres précédents du même sermon commentant le chapitre VII des *Actes des Apôtres* qui venait d'être lu[216]. Le sermon 316,5[217] semble en effet faire allusion à une représentation de la lapidation de saint Étienne : « *Dulcissima pictura est hæc, ubi vidctis sanctum Stephanum lapidari* »[218]. « *Pictura* » peut désigner une mosaïque, comme dans le texte de saint Paulin de Nole cité ci-dessus[219]. Mais ce sermon, où a-t-il été prononcé ? Si c'est dans la chapelle de saint Étienne, il faudrait la supposer assez spacieuse[220]. Le prédicateur pourrait entendre par « *pictura* » le récit des Actes ou sa propre description. La description ou l'ekphrasis était en effet un procédé de style, dit asiatique, dont saint Augustin a profondément subi l'influence.

211. D. C. Lambot, *Rev. bénedict.*, LIX, 1947, p. 107, a pu fixer la fin juin ou le début du mois de juillet.

212. *Quæst. in Hept.*, II, qu., CLXXVII, 23, CSEL, XXVIII, 233.

213. *Epist.* 32, 10, CSEL, XXIX, 286. Le *Thesaurus*, vol. III, col. 203-204, donne d'autres exemples.

214. Possidius, *Vita s. Aug.*, c. 22.

215. *Sermo*, 319, 5, P.L., XXXVIII, 1434. Ainsi interprète l'inscription A. Vaccari, *I versi di San Agostino*, dans *Civiltà Catolica*, XCVIII, 1947, p. 211 s. Ce sens semble être exigé par la mention des libelli.

216. *Sermo*, 319, 1-5, P.L., XXXVIII, 1431-1434. Ainsi l'entend St. Gsell, *Mon. ant. de l'Algérie*, II, p. 213.

217. P.L., XXXVIII, 1434.

218. Les manuscrits 11, 702 (Corbeiensis) et 2030 (Regius) de la Bibliothèque Nationale de Paris, présentent la variante *hic* au lieu de *hæc*. Elle serait plus forte.

219. *Epist.* 32, 10, CSEL, XXIX, 286.

220. D. C. Lambot, *Rev. bénédict.*, LIX, 1947, p. 105, pense que l'abside était ornée d'une peinture représentant la scène du martyre.

La memoria de saint Théogène.

Un matin de Pentecôte saint Augustin avait rassemblé ses fidèles dans la chapelle de Saint-Théogène. Il y avait interprété un texte du *livre de Tobie* se rapportant à la Pentecôte selon la version des Septante[221]. J'ignore la raison de cette cérémonie le jour de la Pentecôte, qui cette année (417) tomba le 10 juin.

Une notice semblable se lit dans le sermon 273,7,7[222] qui semble être du 21 janvier 396[223]. Car ce jour on célébra l'anniversaire des martyrs espagnols Fructuosus, Augurius et Eulogius, mais aussi celui de sainte Agnès (nº 6). Réfutant l'affirmation des païens, qui identifiaient le culte des martyrs avec celui des héros païens, le prédicateur interroge ses auditeurs : « Quand avez-vous entendu dire de moi ou d'un de mes confrères dans l'épiscopat ou d'un prêtre quelconque : J'offre le sacrifice à toi, saint Théogène ? »[224]

Ce Théogène doit être l'évêque d'Hippone qui, en 256, assista au synode de Carthage présidé par saint Cyprien[225]. Saint Augustin explique charitablement son vote en faveur du baptême unique catholique dans le *De baptismo*[226]. Théogène a dû mourir victime de la persécution de Valérien. Le martyrologe romain indique sa fête le 26 janvier[227]. La proximité de cette fête est probablement la raison de sa mention dans le sermon 273. Car Théogène ne figure dans aucune autre énumération de martyrs, pas même dans *La Cité de Dieu*, livre XXII, 8. Sa memoria n'était par conséquent pas très fréquentée. Il faut la supposer au lieu de sa sépulture, donc en dehors de la ville. Peut-être le sermon *De uno martyre* du manuscrit Theol. Fol. 203 de la Landesbibliothek de Stuttgart, publié par Dom Lambot[228], a-t-il été prononcé le jour de la fête de notre martyr. Le prédicateur semble faire allusion au temps d'hiver[229]. Or l'anniversaire de saint Théogène se célébrait le 26 janvier[230].

221. *Sermo*, Mai CLVIII 2 MA I, p. 381, ligne 24 : Audistis mane, qui fuistis intenti, cum legeretur lectio Tobiæ ad memoriam beati Theogenis, quod in die pentecostes sibi fecerit prandium, etc.

222. *Sermo*, 273, 7, 7, P.L., XXXVIII, 1251.

223. A. Kunzelmann a. c. MA II, p. 492.

224. Quando audistis dici apud Memoriam sancti Theogenis, a me, vel ab aliquo fratre et collega meo, vel ab aliquo presbytero, Offero tibi, sancte Theogenis ?

225. *Sententiæ episcop.* 14, CSEL, III, 1, p. 443.

226. *De bapt. c. Donat.*, VI, 21, 36-37, CSEL, LI, 317 s.

227. *Martyrologium Romanum*, édit. H. Delehaye, etc., p. 36.

228. *Rev. bénéd.*, XLVI, 1934, p. 398-406.

229. *Ibid.*, p. 400, ligne 64 ss. : Si posset pecunia audire amatores suos, quam multi ei dicerent : Propter te duram hiemem in mari pertuli, propter te naufragia tanta sustinui, propter te periclitans in fluctibus iacturam feci, etc.

230. D. C. Lambot pense (*ibid.*, p. 409) que saint Augustin se trouvait en dehors d'Hippone. à cause des paroles : Beati martyris natalis illuxit quem voluit nos dominus celebrare vobis-

La memoria des Vingt Martyrs.

Saint Augustin y prêcha le dimanche de Quasimodo les sermons 257 [231] et 148[232] et de nouveau le 15 novembre 408 le sermon 325[233]. Les actes des martyrs y étaient lus le jour anniversaire, c'est-à-dire, le 15 novembre. Saint Augustin cite nommément trois d'entre eux : l'évêque Fidentius, Valeriana et Victoria, dans le sermon 325,1[234] et une partie de l'interrogatoire dans le sermon 326,2[235]. Ces martyrs sont mentionnés de même dans une énumération du sermon Morin II,3[236]. On pense qu'ils ont été massacrés à la suite du IVe édit de Dioclétien et de Maximien[237]. Fidentius est connu du martyrologe romain[238].

La chapelle des Vingt Martyrs était très célèbre, nous dit saint Augustin dans la *Cité de Dieu*[239]. Il y raconte que Florentius, tailleur d'Hippone, ayant perdu son manteau et n'ayant pas de quoi s'en procurer un nouveau, s'adressa à ces martyrs. Des jeunes gens entendirent sa prière confiante dans leur chapelle, se moquèrent de lui et le suivirent après sa sortie. Se promenant au bord de la mer, le tailleur trouva un gros poisson rejeté par les flots. Il le vendit pour 300 folles à un certain Cattosus qui en éventrant l'animal y découvrit une bague en or. Cattosus la rendit à l'heureux tailleur en disant : « Voici comment les Vingt Martyrs t'ont vêtu ! » Peut-être est-il permis de conclure de ce récit, que la mémoria n'était pas très éloignée du rivage de la mer.

cum. — Comme l'évêque était souvent absent — on sait que ses fidèles s'en plaignaient —, ces paroles auraient pu être dites également à Hippone. — Je n'ose pas affirmer sur la base du texte du *sermon* 273,7 (P.L., XXXVIII, 1251) que la chapelle de saint Théogène contenait aussi des reliques des apôtres Pierre et Paul, ou que ceux-ci y étaient spécialement honorés. Il est vrai que le texte associe les apôtres à saint Théogène : aut offero tibi, Petre ? aut offero tibi Paule ? Cette association peut s'expliquer par la célébrité des deux apôtres. Cf. *sermo* 325,1 P.L., XXXVIII, 1448, où les deux apôtres sont mentionnés, cette fois en tête, avec les Vingt Martyrs et le jour de leur anniversaire. De même *De civ. Dei*, VIII, 27 (Dombart-Kalb, I, 366) : Offero tibi sacrificium Petre vel Paule vel Cypriane, cum apud eorum memorias offeratur Deo.

231. *Sermo*, 257, P.L., XXXVIII, 1193 note *b* : Tractatus die Dominica, quem dixit ad memoriam sanctorum, — c'est-à-dire des Vingt Martyrs. Cela semble résulter des deux *sermons* 148 et 260, comparés avec les *sermons* 257 et 258.

232. *Sermo*, 148, P.L., XXXVIII, 799 : die Dominico octavarum Paschæ dictus ad sanctos Martyres viginti.

233. Cf. ci-dessus, p. 313 s.

234. P.L., XXXVIII, 1448.

235. P.L., XXXVIII, 1450.

236. MA I, p. 595.

237. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, t. III, p. 153.

238. Édit. Delehaye, p. 525.

239. *De civ. Dei*, XXII, 8, II, p. 574, ligne 7 s.

La basilique des Huit Martyrs.

Le prêtre Leporius avait bâti cette basilique sur l'ordre de saint Augustin vers 425. Il avait recueilli des aumônes pour la construction d'un hospice (*xenodochium*) et les fidèles avaient été si généreux qu'il restait de quoi ériger aussi la basilique[240]. Au mois de janvier 426, date du sermon 356, elle venait d'être achevée. Elle a dû remplacer un sanctuaire antérieur. Saint Augustin, prêchant le jour de Sainte-Eulalie (le 10 décembre), énumère les Huit Martyrs avec les Vingt Martyrs, à la suite de sainte Eulalie, Crispine et Cyprien[241]. Sainte Crispine est la noble martyre de Theveste, originaire de Thagura (Tunisie), fêtée le 5 décembre. La date de ce sermon est à chercher, selon Kunzelmann[242], entre 410 et 412.

L'exiguïté et la pauvreté de la memoria semblent avoir motivé la nouvelle construction, qui cette fois fut une véritable « basilique », érigée probablement sur les tombes des martyrs. Elle n'est pas mentionnée dans la *Cité de Dieu* lib. XXII 8. Le culte des Huit Martyrs ne paraît donc pas avoir été très populaire.

L'hospice.

Nous citons à titre de complément l'hospice et les monastères. L'hospice (*xenodochium*) a été construit sur l'ordre de l'évêque par le prêtre Leporius. Celui-ci avait recueilli les aumônes nécessaires à cette fin. L'hospice était sur le point d'être achevé au début de l'année 426[243].

On peut se demander si l'affluence des pèlerins, occasionnée par le culte de saint Étienne et par la construction de sa memoria, n'avait pas rendu nécessaire, ou du moins souhaitable, cet établissement. L'évêque ne pouvait pas recevoir à sa table tous les pèlerins, comme il recevra Paul de Césarée le jour de Pâques 426[244]. Cet usage des hospices s'était d'ailleurs répandu de l'Orient à l'Occident dès la fin du IVe siècle[245]. Comme ces maisons étaient proches des sanctuaires visités, il faudrait situer celle d'Hippone dans le voisinage de la memoria de saint Étienne, à condition que notre supposition soit fondée. A Nole, l'hospice était si proche du sanctuaire de saint Félix que les pèlerins pouvaient voir d'une

---

240. *Sermo*, 356, 10, édit. LAMBOT, p. 139, ligne 1.
241. MORIN, II, 2 MA I, p. 595.
242. KUNZELMANN, a. c. MA II, p. 462.
243. *Sermo*, 356, 10, édit. LAMBOT, p. 139, ligne 3.
244. *De civ. Dei*, XXII, 8, DOMBART-KALB, II, p. 580. Remarquer cependant que la memoria de saint Étienne a été construite par Eraclius, tandis que le xenodochium par Leporius et en même temps, semble-t-il, que la basilique des Huit Martyrs.
245. Cf. BERNHARD KÖTTING, *Peregrinatio Religiosa*, 1950, p. 366-86.

de ses fenêtres le tombeau vénéré et suivre la célébration du sacrifice offert à son autel[246].

Les monastères.

Deux monastères au moins ont été fondés à Hippone par saint Augustin lui-même. Le premier fut le monastère des moines laïques. Saint Augustin désira vivre en moine, même après son ordination. L'évêque Valère· connaissant le projet de son nouveau prêtre, lui céda un jardin appartenant à l'église. C'est dans ce jardin que fut installé le premier couvent[247]. Possidius précise que ce monastère fut « à l'intérieur de l'église »[248]. Frappé par l'expression « *intra ecclesiam* », Baronius pensa que Po sidius avait confondu le monastère des laïques avec celui des clercs, dont il sera question tout à l'heure[249]. On ne peut admettre cette erreur de la part du premier biographe du saint. Il avait trop longtemps vécu dans le monastère des laïques à Hippone. Son texte exige cependant une explication. « *Ecclesia* » ne peut évidemment pas avoir le sens de « *basilica* », mais celui de « quartier de l'église ». Les fouilles des villes africaines ainsi que la lettre 99[250] attestent l'existence de ces agglomérations. Nous avons trouvé ce même sens d'église-quartier dans les textes de la *Cité de Dieu* relatifs à la memoria de saint Etienne. Là encore saint Augustin écrivit : « *eclesiam cotidie ct in ea memoriam gloriosissimi Stephani frequentabant* »[251]. Or nous apprenons par la suite du texte que la chapelle de saint Étienne se trouvait dant le voisinage de la basilique et non dans celle-ci[252]. Possidius lui-même atteste le double sens du terme : « *Scio item non solus ipse vero etiam alii fratres et conservi, qui nobiscum intra Hipponensem Ecclesiam cum eodem sancto viro vivebant, nobis pariter ad mensam constitutis eum dixisse : Advertistis hodie in ecclesia meum sermonem*... etc. »[253]. Possidius, ayant été moine laïque à Hippone avant son élévation à l'épiscopat, doit vouloir parler encore cette fois du monastère « *intra ecclesiam* » dans lequel il a vécu avec d'autres confrères. Saint Augustin, par contre, parle de la basilique dans laquelle il avait prêché[254]. Ce monastère devint

246. *Ibid.*, p. 380 selon *Carmen* 28, 146 s. et 27, 400-402 ; 452-454, CSEL, XXX, 297, 279 s., 282.
247. *Sermo*, 355,2, édit. LAMBOT, p. 125, ligne 22 s. : Valerius dedit mihi hortum illum, in quo nunc est monasterium.
248. *Vita August.*, c. V : Factus ergo presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit.
249. *Vita S. Augustini*, lib. III, c. V, I et IV, c. 2,7, P.L., XXXII, 174, et 222 s.
250. Cf. ci-dessus, p. 319.
251. *De civ. Dei*, XXII, 8, t. II, p. 579, ligne 30 s.
252. Cf. ci-dessus, p. 322 s.
253. *Vita Augustini*, c. 15.
254. A. HARNACK, *Possidius' Augustinus' Leben. Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wissensch.* 1930, Phil. hist. Abt. Nr. 1, p. 30, traduit « innerhalb des Grundstückes ». Ce n'est pas faux, mais ne rend pas le sens de quartier de l'Église. AD. ZUMKELLER, *Das Mönchtum d. hl. Augus-*

une pépinière de prêtres et d'évêques[255]. Ayant succédé en 396 à Valère, Augustin transforma la maison épiscopale en monastère de clers[256]. Cela exigea un aménagement de cette maison. peut-être même de nouvelles constructions. Les sermons 355 et 356[257] ainsi que la lettre 213[258] nous attestent la présence de deux sous-diacres, de six diacres : Eraclius, Faustinus, Hipponensis, Lazarus, Severus, Valens, et de huit prêtres, Barnabas, Fortunatianus, Ianuarius, Lazarus, Leporius, Rusticus, Saturninus et Heraclius[259]. Mais cette liste n'est peut-être pas complète[260].

Le couvent des femmes, mentionné dans le sermon 355,3,6,[261] a été dirigé selon Possidius par la sœur du Saint[262].

Nous ne nous occuperons pas d'autres monastères fondés dans le voisinage d'Hippone par les prêtres Leporius et Barnabé[263]. Possidius parle de monastères d'hommes et de femmes remplis d'ascètes et pourvus de supérieurs[264].

*
* *

Ayant passé en revue les édifices sacrées d'Hippone, nous constatons le succès d'un apostolat sans trève. Les nouvelles constructions en sont la manifestation visible, bien que l'évêque ne s'en occupât pas personnellement. Il laissa ce soin à d'autres[265]. Nous comprenons qu'après la confiscation des biens des Donatistes, qui ne cessaient de s'en plaindre[266],

---

tinus. Würzburg, 1950, p. 62 s., ne précise pas l'aménagement du monastère ; mais celui-ci abritait selon lui une communauté assez grande. Il comprenait conformément à la règle (dont la date est discutable) cuisine, réfectoire, magasins pour les habits et pour les vivres. Le dortoir semble avoir été commun. L'oratoire n'y manquait pas, ni une petite bibliothèque.

255. Possidius, *Vita s. August.*, c. 11. Cf. P. Monceaux, *Saint Augustin et saint Antoine*, MA II, p. 77 s.

256. *Sermo*, 355,2, édit. Lambot, p. 126, ligne 4 s. : Et volui habere in domo ista episcopi monasterium clericorum.

257. Edit. Lambot, p. 124-143.

258. CSEL, LVII, 372 ss.

259. Cf. P. Monceaux a.c.MA II, p. 82. Heraclius mentionné comme prêtre dans la lettre 213 du mois de septembre 426 semble être le même que le diacre Eraclius du sermon 356,7 qui est du début de la même année.

260. *Sermo* 356,8 (édit. Lambot, p. 137, ligne 21) présente dans certains manuscrits (de Bamberg) la variante *subdiaconi* ou dans d'autres *subdiacones*. Lambot préfère la variante *diaconi* contre les éditeurs du XVII[e] siècle. Le nombre de deux sous-diacres seulement (s. 356,3) semble petit.

261. Edit. Lambot, p. 126, ligne 15 et p. 130, ligne 25 s.

262. Possidius, *Vita s. August.*, c. 26.

263. *Sermo* 356,10 et 15 édit. Lambot, p. 138 et 142. Cf. P. Monceaux a.c., MA II, p. 82 s.

264. Possidius, *Vita s. August.*, c. 31.

265. Possidius, *Vita s. August.* c. 24 : fabricarum novarum numquam studium habuit, devitans in eis implicationem sui animi... non tamen illa volentes et ædificantes prohibebat, nisi tantum immoderatos.

266. *In Joh. tr.* VI 25, P.L. XXXV, 1436.

les ressources nécessaires à ces constructions ne devaient pas manquer[267]. Mais les charges aussi s'étaient accrues[268]. Les fidèles se montraient d'ailleurs si généreux que l'évêque refusait souvent les donations faites à l'église. On lui en avait fait des reproches [269]. On est d'autre part frappé par le fait que de nouvelles églises, devant servir au culte ordinaire, n'ont pas été construites, malgré le nombre croissant des fidèles, surtout à partir de la conversion des Donatistes. La memoria de saint Étienne était une chapelle de dimensions modestes. La basilique des Huit Martyrs semble s'être trouvée en dehors de la ville et elle était destinée au culte des martyrs. Il paraît donc que les églises, existantes dès avant l'arrivée de saint Augustin, suffisaient aux foules accrues. C'est une raison de plus, semble-t-il, pour admettre la distinction entre l'église de la Paix et celle de saint Léonce, servant l'une et l'autre au culte ordinaire[270]. Il faut supposer que la basilique des Donatistes, elle aussi, avait été affectée au culte catholique. Le nombre relativement grand de prêtres mentionnés ci-dessus nous invite d'ailleurs à admettre cette solution. Il n'en reste pas moins vrai que l'église principale était le lieu où se célébrait, sous la présidence de l'évêque, l'office solennel, ordinaire. Seule une basilique vaste a pu y suffire.

II. — L'ÉGLISE PRINCIPALE D'HIPPONE-LA-ROYALE

Nous réunissons sous ce titre les indications assez nombreuses (et certes pas complètes) qui font allusion à l'ensemble architectural ou à l'emplacement de la basilique principale. A la suite de M. Marec nous pourrions l'appeler l'église cathédrale parce que c'est l'église où se trouve la chaire (cathedra) du haut de laquelle l'évêque parlait habituellement à ses fidèles. Ces textes ne la désignent jamais par son nom propre « d'église de la Paix » ou d' « église Majeure ». Le terme qui lui conviendrait peut-être le mieux a pu être celui d'« église » sans autre qualificatif[271]. Nous ne sommes d'ailleurs pas toujours sûrs que ces allusions se rapportent à notre cathédrale. D'où la nécessité de garder une prudente réserve au moins à l'égard de certaines d'entre elles.

---

267. Cf. la *lettre* 126,7, CSEL, XLIV, 13 qui est pourtant d'avant l'édit de 411/12 : Vix uigesima particula res mea paterna existimari potest in comparatione prædiorum ecclesiæ, quæ nunc ut dominus existimor possidere.

268. Cf. CHR. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*. Paris 1955, p. 139.

269. Cf. *sermo* 355-356.

270. M.-A. BERTHIER *op. cit.*, p. 167 est étonné du grand nombre des basiliques en Numidie, même dans des localités de moindre importance. Il en compte sept à Oued Rhezel.

271. Cf. les notes 68 s. et 142.

Sa description.

La basilique principale a été sans doute de forme oblongue comme la plupart des basiliques africaines[272].

Le prédicateur exprime plus d'une fois son admiration au sujet de l'ampleur de l'édifice : « *Quomodo debet eum, qui hanc domum magnam intravit, in tanta ejus festivitate vigilare* », dit l'évêque pendant une vigile de Pâques[273]. Mais nous avons vu qu'il est dit également de la basilique léontienne : *totum tam magnae basilicae spatium* », à condition que notre interprétation de la lettre 29 soit exacte[274]. M. E. Marec cite[275] avec ingéniosité un texte du commentaire sur la *première épître de saint Jean* qui permettrait de préciser les mesures, cent coudées pour la longueur, cinquante pour la largeur ou 44 m. 30 sur 22 m. 15[276]. Il s'agit sans doute de mesures approximatives, « *verbi gratia* », dit le texte, mais l'indication reste précieuse.

Parmi les parties de la basilique, l'abside surélevée, l'emplacement de l'autel entouré de cancels et les nefs séparées, par des colonnes, sont mentionnés explicitement.

Nous avons résumé ci-dessus les données[277], que le récit de la guérison de Paul de Césarée et de sa sœur permettait de recueillir. L' « exèdre » ou l'« abside » est séparée de la nef par plusieurs degrés[278]. Saint Augustin y parle d'une chaire surélevée[279]. Il semble légitime de situer dans la même église l'affaire du riche Pinianus que le peuple d'Hippone, le désirant avoir comme prêtre, voulut faire ordonner de force au printemps de l'année 411[280]. L'importance de l'acte et la présence de plusieurs évêques[281] semblent l'indiquer, mais nous n'en avons pas la certitude absolue. L'élection

---

272. *Quæst. in Heptat.* II qu. 177,5, CSEL, XXVIII, 209 : forma tabernaculi..., utrum quadra an rotunda sit an oblongam habeat quadraturam lateribus longioribus brevioribus frontibus sicut pleræque basilicæ construuntur.

273. *Sermo* 219 fin. P.L. XXXVIII, 1088, de date incertaine. *In epist. Joh.*, cap. 3, tr. IV, 9, P.L. XXXV, 2010 : Basilica ista ampla. *Sermo* MAI 126,4 MA I, p. 358 s. Cf. note 305. *Enar. in Ps.* 121,4, P.L. XXXVII, 1621 : Corpora ædificaverunt istam structuram, quam videtis amplam surrexisse, hujus basilicæ. Il est vrai que S. M. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Aug. in Psalmos, Angelicum* XVII, 1940, p. 278, place ce sermon à Carthage.

274. Cf. ci-dessus p. 306.

275. *Augustinus Magister*, I, a.c., p. 15.

276. *In epist. Joh.*, c. III, tr. IV, 9, P.L. XXXV, 2010 : Comparant notre justice avec celle de Dieu qui, tout en gardant une certaine proportionnalité, ne sont jamais égales, l'évêque continue : Quomodo, verbi gratia, visa basilica ista ampla, si velit facere aliquis minorem, sed tamen proportione ad mensuras ejus, ut verbi gratia, si lata est ista simplum, et longa duplum ; faciat et ille latam simplum, et longam duplum : videtur sic fecisse sicut est ista. Sed ista habet, verbi gratia, centum cubitos, illa triginta : et sic est, et impar est. — Les homélies ont éte prononcées pendant la semaine de Pâques de l'année 416 à Hippone, nous supposons dans l'église principale, mais nous n'en avons pas la certitude.

277. p. 324 s.

278. In gradibus exedrae, de gradibus descendit.

279. In qua de superiore loquebar loco.

280. *Epist.* 125-126, CSEL, XLIV, 3-18.

281. *Epist.* 126,5, CSEL, XLIV, 11.

d'Eraclius, qui fut un événement semblable, eut lieu en tout cas dans l'église de la Paix[282]. L'épisode, qui risquait de dégénérer en révolte, se passa certainement dans l'église[283], et à l'occasion du sacrifice : après l'incident les catéchumènes sont renvoyés[284]. L'évêque se tient avec le clergé dans l'abside, où montèrent aussi les représentants du peuple pour discuter avec l'évêque[285], Pinianus et sa mère s'y étaient également entretenus avec l'évêque[286]. La foule était massée devant les degrés de l'abside[287]. Pour sortir de la basilique, saint Augustin aurait dû traverser avec Alypius (évêque de Thagaste), les foules réunies dans les nefs[288]. Au début de la révolte, l'évêque était descendu vers le peuple pour le calmer. Il revint aux banquettes (*subsellia*)[289]. La mention des « *subsellia nostra* » étonne. Ceux-ci étaient réservés aux prêtres, tandis que l'évêque occupait la chaire placée au fond de l'abside. N'y avait-il pas de chaire épiscopale ? Ne serions-nous pas dans l'église cathédrale ? A supposer que saint Augustin emploie un langage précis, technique, on pourrait, on doit même éluder la difficulté en invoquant l'usage de céder la présidence à un évêque étranger[290]. Or nous savons que l'évêque de Thagaste, Alypius, au moins lui, sinon d'autres évêques[291], fut présent. Le langage de saint Augustin semble donc être très exact. Loin d'exclure une chaire épiscopale, il la suppose. Celle-ci étant le symbole de l'évêque ne manquait jamais dans les églises cathédrales, tant catholiques que donatistes[292].

C'est de l'abside que l'évêque salue le peuple avec la formule « *Dominus vobiscum* »[293]. C'est également du haut de l'abside que se font les lectures[294].

L'autel était placé en dehors de l'abside. S'adressant aux néophytes le matin de Pâques, saint Augustin leur dit : « Ce que tu as entendu (à

282. *Epist.* 213, CSEL, LVII, 372.

283. *Epist.* 126,2, CSEL, XLIV, 9 : erat metus ipse communis ac propter ecclesiam, in qua eramus, maxime metuens abscedere cogitabam.

284. *Ibid.* 5, p. 11.

285. *Ibid.*, 1, p. 8 : dicebam ego, quibus poteram, qui ad nos in absidem honoratiores et graviores ascenderant.

286. *Epist.*, 125, 2, p. 3-4 : nec ipsa (Albina) tantum uerum etiam sancti filii eius, qui hoc etiam ipsa die in abside dixerunt.

287. *Epist.*, 126, 1, p. 8 : multitudo uero pro gradibus constituta.

288. *Ibid.*, 2, p. 9 : deinde, si cum fratre Alypio discederem per populum constipatum, cauendum fuit, ne quisquam in eum manum mittere auderet.

289. *Ibid.*, 1, p. 8 : ad nostra subsellia relicta turba redieram.

290. *Epist.*, 128, 3, CSEL, XLIV, 32 : Poterit quippe unusquisque nostrum honoris sibi socio copulato, uicissim sedere eminentius, sicut peregrino episcopo iuxta consistente collega. — Il s'agit de la proposition faite par saint Augustin aux Donatistes avant la conférence de 411 Cf. *sermo* 359,5, P.L., XXXIX, 1594 : Diximus, ut ambo sedeant in una simplici basilica ; ille in cathedra christiana, ille in hæretica quasi collega juxta sedeat.

291. *Epist.*, 126, 5, p. 11.

292. *Epist.*, 23, 3 adressée à l'évêque donatiste de Siniti, CSEL, XXXIV, 1, 66 : in futuro Christi iudicio nec absidæ gradatæ nec cathedræ uelatæ ...adhibebuntur ad defensionem.

293. *Sermo* Guelferbyt. 7,3, MA I, p. 463, prononcé le jour de Pâques.

294. *De civ. Dei* II, 28, édit. DOMBART-KALB I, p. 95, ligne 1 s. : ubi sancta scriptura iustitiæque doctrina de superiore loco in conspectu omnium personante et qui faciunt audiant ad præmium, etc.

l'office de la nuit précédente) à la table du Seigneur : « *Dominus vobiscum* », nous avons l'habitude de le dire aussi lorsque nous saluons (le peuple) du haut de l'abside »[295]. L'autel et l'abside sont donc séparés, localement distants. Comme nous savons par ailleurs que le *quadratum populi* était séparé de l'abside par plusieurs degrés, nous sommes autorisé à donner le sens « du haut de l'abside » à la préposition « *de abside* ». Les fouilles ont mis à jour diverses dispositions. Au dire de Gsell, l'autel « se dressait tantôt dans l'abside même (Lambèse, Matifou, Sériana, Tigzirt, etc.), tantôt entre les deux petits escaliers qui y conduisaient, sur une sorte de socle de plain-pied avec le presbyterium (Bénian, Tigzirt à la première époque, Castiglione : mais l'emplacement n'est pas certain), tantôt dans la nef, à une distance plus ou moins grande de l'abside (Morsott, Kherbet el Ousfane, Sériana, Tébessa, Timgad). C'était cette dernière place qu'il occupait le plus fréquemment »[296]. Il n'y a pas à hésiter sur la disposition de l'autel dans l'église cathédrale d'Hippone. L'autel se trouvait au pied de l'abside dans la nef conformément au texte du sermon Guelferbytanus VII 3, cité ci-dessus.

Il était séparé des collatéraux et de la nef centrale par des clôtures « *cancelli* ». La place ainsi isolée était réservée à l'évêque et aux ministres qui le servaient pendant l'oblation, mais aussi aux néophytes pendant l'octave qui suivait le baptême[297]. L'autel à forme de table (*mensa*), et probablement en bois[298], était placé au milieu[299]. C'est pourquoi le prédicateur le leur montre souvent, placé sous leurs yeux, chargé du pain et du calice eucharistiques[300].

Pendant la conférence avec le manichéen Félix, qui eut lieu dans la

---

295. *Sermo* Guelferbyt. 7,3, MA I, p. 463, ligne 28 s. : Quod autem audisti ad mensam domini, *Dominus vobiscum*, hoc et quando de abside salutamus dicere solemus.

296. St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 146.

297. *Sermo* Mai 94, 7, MA I, p. 338 de date inconnue : Cum autem, quod hodierno die sollemniter geritur, ex istis cancellis, quibus uos a ceteris distinguebat spiritalis infantia, populi permixti fueritis, bonis inhærete. Cf. *sermo* Guelferbyt. 17, 2, MA I, p. 500 : Miscendi estis hodie numero populorum. La *lettre* 34, 2, CSEL, XXXIV, 2, 24 parle directement de la basilique donatiste, mais l'usage semble avoir été général, cf. *Rev. bénédict*, XXXIX, 1927, p. 64, 75, etc. Le jeune homme d'Hippone rebaptisé par les Donatistes « constituitur intra cancellos eminens atque conspicuus ». Si aucun de ces textes ne peut être affirmé avec certitude absolue de la cathédrale (le sermo 260 a été prononcé le dimanche de Quasimodo dans la basilique léontienne), il en est autrement de la conférence avec le manichéen Félix, cf. note 301.

298. Cf. St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 145, note 5. Optat, 2,21 et 6,1, CSEL, XXVI, 59 et 143. August., *C. Crescon.*, III, 43, 47, CSEL, LII, 454 ; *epist.*, 185, 27, CSEL, LVII, 25.

299. *Sermo* 132,1, P.L. XXXVIII, 735 : Christus quotidie pascit, mensa ipsius est illa in medio constituta.

300. *Ibid.* De même *sermo* 214,1, P.L. XXXVIII, 1065 (premier sermon de s. Aug. à Hippone quinze jours avant Pâques) : Jam ministrantes altari, quo accessuri estis adsistimus. *Sermo* 272, P.L. XXXVIII, 1246 s. (le jour de la Pentecôte). Hoc quod videtis in altari, etiam transacta nocte vidistis... mysterium vestrum in mensa Dominica positum. *Denis VI*, MA I, p. 29 : Hoc quod videtis, carissimi, in mensa Domini, panis est et vinum. 2... cum iste panis indicet unitatem... ibi vos estis in mensa, et ibi vos estis in calice. *Guelferb.* 7,3, MA I, p. 463 s. : Quod autem audisti ad mensam Domini... vide quid dicatis ad altare dei.

basilique de la Paix, saint Augustin discute avec son adversaire soit dans l'abside, soit plus probablement devant elle, à l'intérieur des cancels. Les fidèles qui suivent le débat se pressent contre ceux-ci[301].

On peut admettre, sans risque d'erreur, qu'une basilique de l'importance de l'église principale d'Hippone était divisée en plusieurs nefs conformément à l'architecture de l'Afrique chrétienne[302]. Les mesures approximatives données par *l'homélie IV* du commentaire sur *la première Epître de saint Jean* l'exigent d'ailleurs[303]. Le sermon Mai 126,4 qui est, selon Kunzelmann[304], des dernières années 425-430, sans que nous puissions affirmer avec certitude qu'il ait été prononcé à Hippone, mentionne les colonnes[305]. L'ampleur du récit trahit l'admiration dont le prédicateur et les auditeurs sont saisis à la vue des dimensions de la basilique, du nombre et de la hauteur des colonnes, de l'élévation du toit. Les colonnes sont nommées cinq fois en vingt lignes[306]. Les colonnes étaient probablement liées entre elles par des arcades cintrées en demi-cercle comme c'est le cas pour toutes les églises de l'Afrique latine[307]. Malheureusement, aucun texte ne nous indique le nombre des rangées de colonnes, c'est-à-dire le nombre des nefs.

Saint Augustin écrit dans *la Cité de Dieu* que les fidèles assistaient aux offices séparés d'après les sexes[308]. On peut imaginer cette séparation de deux manières : ou bien les hommes étaient plus près du chœur, les femmes venant après eux, les deux groupes occupant toute la largeur de la basilique ; telle est la disposition prescrite par la *Didascalie*[309] ; ou bien les

---

301. *De actis cum Felice Manichæo*, I, 20, CSEL, XXV, 2, 826 : Elige tibi, dit s. Aug. à Félix, aliquem de præsentibus fratribus, qui ad cancellum stant. Felix dixit : Sed cum illo qui est in medio.

302. Cf. St. Gsell, *Les monum. ant. de l'Algérie*, t. II, p. 125 ss.

303. *In epist. Joh.* tr. IV, 9, cf. ci-dessus p. 333.

304. A. c. MA II, p. 507.

305. *Sermo* Mai 126,4, MA I, p. 358 s. : Tamquam si quisquam istam fabricam ingressus numeraret columnas, metiretur quot cubitorum essent, colligeret altitudinem tecti, latitudinem pavimenti, staturamque parietum, et renuntiaret tibi de omnibus numerum..., sed æstimaret columnas istas, hoc tectum, istas parietes, sua vi et natura, nullo auctore extitisse aut alicui parti fabricæ huius eam tribueret potentiam, ut ab ipsa cetera constructa esse sentiret : et tu cum dixisses, Homo fecit hanc fabricam ; ille diceret, Quis homo ? quando homo potuit hanc fabricam fabricare ? Tectum hoc quod vides altum, ipsum tectum fabricavit ista omnia quæ cernis humilia. Non dico desipiens, delirus tibi apparet. Et quid ei prodesset, quod tibi mensuram columnarum totiusque fabricæ numeros computaret, et diceret quod tu nescires ? Homo meliore præditus scientia, actorem huius fabricæ scires : plus est enim nosse quia homo fecit, quia ratione factum est, quia rationali mente constructum est, quia consilium præcessit hanc molem ; quam scire quot cubitorum columna sit, vel quot sint columnæ, vel quam latum pavimentum aut tectum.

306. Le *sermo* 277,10, P.L. XXXVIII, 1262 fait une autre fois appel à la métaphore de la colonne. Mais il semble avoir été prononcé à Carthage, selon Kunzelmann du moins a.c. MA II, p. 505.

307. St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, II, p. 129.

308. *De civ. Dei* II, 28, Dombart-Kalb, t. I, p. 94 : Populi confluunt ad ecclesias casta celebritate honesta utriusque sexus discretione.

309. II, 57, 4-5, édit. Funk, t. I, p. 160 ; édit. Connolly, chap. xii, p. 119.

hommes occupaient la nef de droite, les femmes celle de gauche ; c'est la disposition prévue par le *Testamentum D. N. Iesu Christi*[310]. On sait que la question est débattue jusqu'à nos jours[311]. Un texte de saint Augustin pourrait contenir un indice en faveur de la deuxième solution. Commentant pendant la semaine de Pâques la *première Epître de saint Jean*, l'évêque exhorte : « *Baptizentur omnes, intrent ecclesias, faciant parietes basilicarum : non discernentur filii Dei a filiis diaboli nisi caritate*[312]. Les fidèles forment les parois des basiliques s'ils se tiennent du côté des deux murs. Dans ce cas il est plus normal de supposer que la division en deux rangées correspondait à la division des deux sexes, c'est-à-dire, que les hommes occupaient le côté droit, les femmes celui de gauche[313]. Le chœur de plusieurs basiliques africaines se prolonge en effet très loin dans le vaisseau médian[314]. Dans d'autres on trouve des traces de barrières entre la nef et les bas-côtés, même en dehors du chœur[315]. Il est vrai qu'ailleurs l'église est coupée par un mur transversal[316], ce qui laisserait supposer une disposition différente. Mais c'est l'exception. On sait que les fidèles restaient debout. Des bancs ne paraissaient donc pas exister[317].

Les églises de l'Algérie ont rarement plus d'une entrée, pratiquée au milieu de la façade[318]. Les entrées latérales sont rares[319]. Saint Augustin ne mentionne pas explicitement l'entrée principale. Mais plusieurs textes cités ci-dessus[320] supposent que l'évêque entrait par elle et qu'il en sortait. Il avait chaque fois à traverser les foules réunies dans les nefs. Une seule fois il parle d'une petite entrée (*postera*) probablement latérale. Car à partir d'elle s'étendait une place, que le diacre Eraclius avait achetée pour y construire une maison[321]. Eraclius avait pensé y héberger sa mère.

310. I, 19, édit. Rahmani, p. 25.

311. Cf. St. Gsell, *Les monum. ant. de l'Algérie*, t. II, p. 148 : Rien n'indique que les hommes se soient tenus dans le bas-côté droit et les femmes dans le bas-côté gauche. Fr. W. Deichmann, art. *Basilika* dans *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, t. I, 1950, c. 1256 pense autrement ; de même A. Riegl, H.-G. Evers, les deux cités par Deichmann. Th. Klauser et R. Egger sont d'avis que les bas-côtés n'étaient que des corridors.

312. *In epist. Joh. tr.* V, 7, P.L. XXXV, 2016.

313. Si l'assistance était nombreuse ce passage a dû être étroit. Cf. *sermo* Mai 126,1, MA I, p. 356 : heri multitudo constipata etiam angustiis aliquanto inquietior voci nostræ non dabat facilitatem.

314. Fr. W. Deichmann, a.c., col. 1256.

315. St. Gsell, *Les monum. ant. de l'Algérie*, t. II, p. 147. Cet auteur cite dans la note 7 Sériana, Tébessa, Tipasa, Zana. Cf. aussi A. Berthier, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, p. 175.

316. St. Gsell, *op. cit.*, p. 147 s., à Kherbet-Guidra et à Kherbet-Fraïm.

317. *De catechiz. rudibus* 13, 18, P.L. XL, 325 ; *sermo* 355, 2, éd. Lambot, p. 124, ligne 18 : Ut ergo non vos diu teneam, præsertim quia ego sedens loquor, vos stando laboratis.

318. St. Gsell, *Les monum. antiques de l'Algérie*, t. II, p. 135.

319. *Ibid.*, p. 135 ; A. Berthier, *Vestiges du christ. ant. dans la Numidie*, p. 173.

320. Ci-dessus, p. 324 et 334.

321. *Sermo* 356,7, édit. Lambot, p. 137, ligne 6 : Emit etiam spatium ab ista postera ecclesiæ notum vobis et sua pecunia ædificavit domum.

Comme elle n'était pas venue, le diacre avait donné la maison à l'Eglise avant qu'elle ne fût achevée, c'est-à-dire vers la fin de l'année 425 ou peu après. Le terme « *postera* » est rare. Cassien l'emploie une fois dans le sens d'une petite et étroite sortie d'une ville[322]. Dom Lambot l'a retenu, avec les manuscrits, dans son édition contre les Bénédictins du XVII[e] siècle qui l'avaient remplacé par le mot « *postea* » (*ab ista postea ecclesia*). L'expression « *emit ab ista postera ecclesiae* » suppose évidemment un geste par lequel le prédicateur a désigné la porte. Encore une fois, nous ne savons pas exactement dans quelle basilique cela se passa ; mais vu la solennité de l'acte il semble que ce fut dans l'église principale.

Les chrétiens de ce temps, contrairement aux Manichéens, se tournaient vers le levant pendant la prière[323]. Or, saint Augustin termine souvent ses sermons par la prière « *Conversi ad dominum*, etc ». Elle est donnée entièrement à la fin du sermon 34[324]. Cela suppose, conclut M. F. J. Dölger[325], que l'évêque, se trouvant dans l'abside en face du peuple, regardait vers l'est, qu'il était donc obligé d'ordonner à ses auditeurs de « se tourner vers Dieu » pour la prière. La façade et non l'abside était donc orientée vers l'est, contrairement à l'usage généralement observé dans les églises de l'Algérie. L'argument, si précieux qu'il soit, est délicat. L'expression « *conversi* » pourrait s'entendre de la conversion mentale, religieuse. De plus, les notaires et les copistes n'ont pas toujours mentionné ou transcrit la formule. Nous la trouvons dans un nombre de sermons relativement restreint, prononcés en bonne partie en dehors d'Hippone, surtout à Carthage. A Carthage, l'explication de M. Dölger est de fait confirmée par les fouilles. « Seule la basilique byzantine de Dermech se conforme à l'orientation habituelle est-ouest, façade au couchant, abside au levant. Les basiliques de Saint-Cyprien et de Sainte-Perpétue ont l'abside à l'ouest et la façade à l'est. La basilique de Damous-el-Karita a sa principale abside au sud-ouest, sa façade au nord-ouest »[326]. Pour Hippone nous pouvons citer quelques exemples non moins significatifs. Les sermons 320 et probablement 323 et 324 prononcés dans l'église principale le jour de Pâques, le mardi et le mercredi suivant (miracles de

322. *Institut.* V, 11, 2, CSEL, XVII, 89 : Quantalibet urbs sublimitate murorum et clausarum portarum firmitate muniatur, posteræ unius quamuis paruissimæ proditione uastabitur. Quid enim differt utrum per excelsa mœnia et ampla portarum spatia, an per angusti cuniculi latibula perniciosus hostis penetralibus ciuitatis inrepat.

323. *De sermone Domini in monte* II, 5, 18, P.L. XXXIV, 1277 ; *C. Faustum*, XX, 5 ; 14, 11 CSEL, XXV, 540, 411 (la pratique contraire des Manichéens). Cf. W. Rœtzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtl. Quelle.* 1930, p. 89, 244. J.-J. Jepson dans *Ancient Christ. Writers*, t. V, p. 198.

324. P.L., XXXVIII, 213.

325. *Sol Salutis*, 2[e] édit. 1925, p. 330-333. Cet auteur le conclut surtout de la fin du sermon 277 (P.L. XXXVIII, 1268 : conetur unusquisque quantum potuerit, corpus convertere in spiritum, dum tamen in corpus non convertat Deum) et des parallèles trouvées dans les liturgies orientales.

326. G. Lapeyre, dans *Atti IV Congresso di Archeologia Crist.* 1940, p. 172.

saint Etienne)[327] se terminent par la prière « *Conversi* ». Celle-ci fait défaut dans le sermon 318 prononcé le jour de la dédicace dans ou auprès de la memoria de saint Etienne[328]. La formule est indiquée à la fin des sermons suivants qui ont été certainement ou probablement prononcés dans la cathédrale : Denis 2[329] (Vigile de la fête de Pâques), sermon 272[330] (jour de la Pentecôte), sermons 234, 235, 254[331] (*in diebus Paschalibus*), sermon 273[332] qui mentionne la memoria de saint Théogène mais n'y a sûrement pas été prononcé. La formule manque par contre dans les sermons 257[333], 148[334], 325[335], prononcés tous dans la memoria des Vingt Martyrs. Toute indication manque malheureusement dans les sermons 258 et 260 qui sont du même jour que les sermons 257 et 148 et qui ont été prononcés le premier dans l'église Majeure, le second dans la basilique léontienne[336]. Il faut attendre l'édition critique des sermons de saint Augustin pour pouvoir consolider l'argument. Mais le fait méritait d'être signalé. Il pourrait s'expliquer par l'orientation différente des sanctuaires.

Les annexes.

Selon la lettre 99,3[337] un ensemble de propriétés (*praedia*) s'était formé autour de l'ancienne et de la nouvelle église. Supposant maintenant l'identité de l'église principale avec l'église neuve, Majeure, de la Paix, nous pouvons énumérer parmi ses annexes les suivants :

Le baptistère. Il ne manquait jamais dans les églises épiscopales. Celui d'Hippone est cité dans le *De cura pro mortuis*[338]. Curma, un habitant du « municipium Tulliense » proche d'Hippone, raconte à saint Augustin une vision par laquelle il a été amené au baptême. Il vit son baptême, lui-même et l'évêque qui le baptisa, la ville d'Hippone, la basilique et son baptistère : « *Vidit baptismum suum et meipsum et Hipponem et basilicam et baptisterium* ». La description des lieux correspond, a n'en pas douter, à la réalité, bien qu'il s'agisse d'une vision. L'ordre est intentionnel, centré autour du sujet qui raconte la vision. Curma se vit d'abord lui-même ou son baptême, ensuite l'évêque ; d'abord Hippone, ensuite la basilique, finalement distinct d'elle le baptistère. La cité, du moins son

---

327. Cf. ci-dessus, p. 322, P.L., XXXVIII, 1442-47.
328. P.L., XXXVIII, 1440.
329. MA I, p. 17.
330. P.L., XXXVIII, 1248.
331. P.L., XXXVIII, 1117, 1120, 1186.
332. P.L., XXXVIII, 1252.
333. P.L., XXXVIII, 1194.
334. P.L., XXXVIII, 800.
335. P.L., XXXVIII, 1449.
336. Cf. ci-dessus, p. 314 s., et 300 s.
337. Cf. ci-dessus, p. 319.
338. *De cura pro mortuis*, XII, 15, CSEL, XLI, 644-647.

centre, semble être plus proche du municipium Tulliense que la basilique et son baptistère.

Le secretarium réunit les évêques du concile plénier de l'Afrique en 393[339]. L'évêque pourrait y avoir entendu et jugé les causes des fidèles[340]. C'est peut-être dans le secretarium que se trouvait la bibliothèque qui contenait au moins les livres liturgiques.

La maison de l'évêque. Elle est ainsi désignée dans le sermon 355,2 selon les meilleurs manuscrits : *domus episcopi* »[341]. Le terme se lit déjà dans les *Acta purgationis Felicis* du début du IVe siècle[342]. Elle était devenue le monastère des clercs après 396[343]. Possidius par contre emploie l'ancienne expression « *domus ecclesiae* »[344]. Elle s'entend peut-être dans un sens plus large de toute la maison épiscopale, y compris ses dépendances et ses propriétés, dont l'administration a été confiée aux clercs. La maison de l'évêque est séparée de la cathédrale. En se rendant de sa résidence à la basilique l'évêque parcourait une rue. Les pauvres l'y attendaient et le priaient de les recommander à la charité de ses auditeurs[345].

Il semble que saint Augustin y reçoit habituellement les fidèles avant l'office, comme il l'a fait le jour de Pâques 426, selon la *Cité de Dieu* XXII[346] et le dimanche de Quasimodo selon le *De divinatione daemonum*[347]. Possidius relate que le prêtre Augustin (à plus forte raison l'évêque) enseignait et prêchait en privé et en public, dans sa maison et dans l'église[348]. La table du triclinium, raconte ce même biographe, portait une inscription défendant les calomnies[349]. La salle à manger était assez grande, puisque le clergé y prenait les repas en commun avec les hôtes[350]. Possidius mentionne enfin la cellule du saint qui était peut-être à un étage supérieur[351].

---

339. Cf. ci-dessus, p. 307.
340. Cf. ci dessus, *ibid.*
341. Édit. LAMBOT, p. 124, ligne 20.
342. CSEL, XXVI, 199, lignes 13, 18.
343. Cf. ci-dessus, p. 331.
344. *Vita s. August.*, c. 24 : Domus Ecclesiæ curam... clericis delegebat ; c. 31 : presbyteri, qui sub eodem domus Ecclesiæ curam gerebat.
345. *Sermo* 61, 12, 13, P.L., XXXVIII, 414 : Date ergo pauperibus : rogo, moneo, præcipio, jubeo. Quiquid vultis date pauperibus. Non enim occultabo Caritati Vestræ, quare hunc sermonem necesse habui vobis promere. Ex quo hic sumus euntes ad ecclesiam, et redeuntes, pauperes interpellant nos, et dicunt ut dicamus vobis, ut aliquid accipiant a vobis. Nous sommes vers 412/16, cf. KUNZELMANN a.c. MA II, p. 465. On peut se demander si l'expression « ex quo hic sumus » s'entend déjà du temps de la prêtrise. Dans le cas affirmatif l'indication topographique vaudrait également pour le monastère des laïcs. Cf. *epist.* 29, 11, CSEL., XXXIV, 1, 121 : ad horam qua cum episcopo egrederemur... cum episcopo recedentibus. Cette fois il se rend avec Valère à l'église léontienne.
346. DOMBART-KALB, t. II, p. 580, ligne 15.
347. *De div. dæm.* I, 1, CSEL., XLI, 599 : Quodam die in diebus sanctis octauarum cum mane apud me fuissent multi fratres laici christiani et in loco solito consedissemus, ortus est sermo de religione christiana, etc.
348. *Vita s. August.*, c. VII.
349. *Ibid.*, c. XXII.
350. *Ibid.*, et *sermo* 355,2, édit. LAMBOT, p. 126, ligne 1 ss.
351. *Ibid.* : se de media refectione ad suum cubiculum surrecturum (?).

Le monastère des moines laïques, situé « *intra ecclesiam* », dans un jardin, doit être cherché dans le même quartier[352].

L'hospice (*xenodochium*), construit vers 425, pourrait avoir été assez proche de la memoria de saint Étienne[353].

La maison de Julianus est mitoyenne de la basilique. Elle a été affectée presque sûrement à des usages ecclésiastiques entre 409 (*ep.* 99) et le 18 décembre 425 (*s.* 355,5)[354].

La place qui s'étend devant la petite porte probablement latérale a été achetée vers 425 par Eraclius, pour y construire la maison cédée à l'Église[355].

Les thermes de Sossius étaient le lieu de la conférence avec le manichéen Fortunatus, le 28 août 392[356]. Bien que cet établissement ne forme pas une annexe de la basilique principale, il faut le chercher dans le voisinage du quartier chrétien.

La position.

La position de l'église principale par rapport à l'église donatiste ne peut être établie par la lettre 29. Nous en avons exposé les raisons ci-dessus[357]. Une proximité telle qu'on ait pu entendre les cris des Donatistes dans l'église catholique est possible ; elle ne semble cependant pas probable. Les désordres graves qui en auraient résulté, auraient été continuels vu surtout les méthodes des Circoncellions.

Il nous paraît par contre très probable, pour ne pas dire certain, que la basilique de saint Léonce était proche de l'église cathédrale tout en étant distincte d'elle. Nous en résumons et complétons les indices : « *antiqua altera ecclesia* » de la lettre 99,3 suppose une « *nova altera ecclesia* », la « *basilica maior* » (*s.* 258 et 325,2), une « *basilica minor* » à laquelle celle-là a succédé, le nombre des fidèles s'étant accru. Les deux églises étaient situées au milieu de « *praedia* » distincts. L'office principal avait lieu certains jours de fêtes, comme le dimanche de Quasimodo, tantôt dans la basilique de saint Léonce (*s.* 260), tantôt dans la basilique Majeure (*s.* 258), le jour de l'Ascension aussi dans celle de saint Léonce (*s.* 262 ; *ep.* 29). Tous ces faits s'expliquent le mieux si les deux églises se sont succédées dans leur rôle d'église épiscopale, principale, et si elles sont proches l'une de l'autre au point que l'expression « *ecclesia maior* » du sermon 325,2 peut à la rigueur désigner (en raison de ce voisinage et de ce rôle commun) soit la basilique de la Paix soit l'église de saint Léonce.

---

352. Cf. ci-dessus, p. 330.
353. Cf. ci dessus, p. 329.
354. Cf. ci-dessus, p. 318-321.
355. Cf. ci-dessus, p. 337 s.
356. *C. Fortunatum*, CSEL, XXV, 83.
357. Cf. ci-dessus, p. 305.

Car on ne déplace pas sans nécessité le centre du culte, à plus forte raison si celui-ci comprend un ensemble de propriétés. Les exemples analogues, que nous avons trouvés à Milan, à Constantinople, à Alexandrie, à Antioche, à Ephèse, à Djemila, illustrent aussi le cas d'Hippone. Enfin, selon la lettre 29,10, la maison de l'évêque, qui est certainement proche de l'église cathédrale, n'est pas loin de l'église de saint Léonce, de sorte que celle-ci peut être facilement surveillée par l'évêque[358].

Comme il est difficile d'apporter des arguments péremptoires, nous avons suivi un moment avec Dom G. Morin l'hypothèse de l'identité matérielle de la basilique léontienne avec la basilique Majeure, insinuée par la comparaison des sermons 257/258 et 148/260[359], et par le rôle que la basilique de saint Léonce jouait dans la vie liturgique d'Hippone[360]. Mais nous avons finalement abandonné cette solution comme étant peu probable. La lettre 99,3 parle trop clairement de deux églises et de deux agglomérations distinctes, comme M. Marec me l'a justement objecté. Ce serait aussi trop risqué d'entendre par « ancienne église » entourée de « *praedia* » un sanctuaire antérieur à la fondation de Saint-Léonce.

Pouvons-nous situer les deux églises dans le plan de la cité d'Hippone ? Encore cette fois saint Augustin est d'une discrétion qui fait honneur à son mépris du monde visible, mais qui déçoit les chercheurs curieux. Quelques sobres textes semblent cependant trahir son secret. Parlant un jour de Noël, l'évêque exhorte ses auditeurs à ne pas s'adonner aux jouissances païennes le jour des calendes du mois de janvier[361] comme certains l'avaient fait six mois auparavant à la fête de saint Jean-Baptiste : « Sortant d'une fête superstitieuse païenne, des chrétiens vinrent à la mer et y prirent un bain »[362]. La cité, c'est-à-dire son centre, avec le forum et ses anciens temples, a dû se trouver dans la direction opposée à la mer, mais en tout cas, l'église de saint Augustin à proximité de celle-ci pour que le prédicateur ait pu dire « *ad mare veniebant* »[363]. Cette proximité paraît être une des raisons des nombreuses et pittoresques comparaisons que saint Augustin emprunte à la mer, à la tempête, au métier des pêcheurs, à la navigation[364], même au trafic et au commerce. Car il est probable

358. Cf. ci-dessus, p. 304.

359. Cf. ci-dessus, p. 315.

360. On pourrait en effet imaginer un agrandissement de la basilique fondée par saint Léonce qui, pour cette raison, aurait été désignée par un nouveau nom « basilica maior », « ecclesia Pacis » tout en gardant l'ancienne appellation populaire « basilique léontienne ». Nous avons déjà cité p. 315 s. les cas analogues de l'église du Saint-Sauveur de Milan, appelée plus tard église de Sainte-Thècle et de Sainte-Irène à Constantinople.

361. Cf. *sermo* 198, 1-3, P.L., XXXVIII, 1024 ss.

362. *Sermo* 196,4, P.L., XXXVIII, 1021 : Natali Johannis, id est ante sex menses... de sollemnitate superstitiosa pagana, Christiani ad mare veniebant et ibi se baptizabant.

363. Cf. *sermo* 46,31, P.L., XXXVIII, 288 : Quidam fratres nostri hesterno die *ierunt* ad basilicam eorum, c'est-à-dire à la basilique donatiste.

364. Cf. H. RONDET, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, II, p. 691-701. Les exemples pourraient être multipliés.

que nous sommes près du port. L'offre faite à l'évêque et refusée par lui de l'héritage de l'armateur (*navicularius*) Boniface, devient ainsi plus compréhensible[365].

L'église cathédrale se trouve pourtant à l'intérieur de la ville ou plutôt à sa lisière. Cela résulte de plusieurs textes[366] ainsi que de l'usage des communautés chrétiennes d'Afrique que les fouilles ont suffisamment illustré[367].

*
* *

Reste à confronter les résultats, fournis par cette longue analyse des textes, aux vestiges matériels des sanctuaires d'Hippone que les fouilles ont mis à jour. Si les textes guident l'archéologue dans l'identification parfois difficile des monuments, ceux-ci, à leur tour, ne manqueront certes pas de faciliter l'interprétation des témoignages littéraires qui les concernent.

OTHMAR PERLER
Fribourg (Suisse)

365. *Sermo* 355,5, édit. LAMBOT, p. 128 s.

366. *Sermo* 196,4, P.L., XXXVIII, 1021, nous sommes près de la mer ; *De cura pro mortuis* 12, 15, CSEL, XLI, 646 s. Le centre de la cité semble être entre le municipium Tulliense et la basilique.

367. ST. GSELL, *Les monum. ant. de l'Algérie*, t. II, p. 117, note 1 : « On constate souvent en Afrique, comme en Italie et en Gaule, que ces églises se trouvent, non au centre, mais à la lisière des villes romaines. Notre catalogue donne beaucoup d'exemples de ce fait ». Cependant à Rome les plus anciens « tituli » se trouvent répartis dès avant l'ère de la paix dans toutes les régions de la ville. Pour l'emplacement de l'église d'Hippone on peut peut être alléguer un texte du *sermon* 355,2 édit. LAMBOT, p. 124 s. Le Saint y raconte son arrivée à Hippone : Ego... iuuenis ueni ad *istam* ciuitatem... Veni ad *istam* ciuitatem propter uidendum amicum... non ueni ad *hanc* ecclesiam, nisi cum his indumentis quibus illo tempore uestiebar. La différence des pronoms démonstratifs *istam-hanc* semble indiquer une différence de lieu, la cité, du moins son centre que le prédicateur a pu désigner d'un geste, se trouve plus éloigné que l'église et son quartier. Cf. *epist.* 213,1, CSEL, LVII, 373, ligne 18 s. : ad istam ciuitatem adueni. Je sais bien que le pronom « iste » doit être rendu, selon l'usage classique, par : « Je suis venu dans cette cité qui est la vôtre ». Mais à l'époque de saint Augustin le sens du terme est en évolution. L'évêque désigne dans le même sermon sa maison : uolui habere in *ista* domo episcopi monasterium clericorum, p. 126, ligne 4 s. Cette maison est distincte de l'église et elle est dite celle de l'évêque. S. Augustin s'exprime autrement dans les actes de la conférence avec Emeritus à Césarée, CSEL, LIII, 181 : Quando uenit ad *hanc* ciuitatem die nudiustertiana frater noster Emeritus. L'évêque arien Maximinus étant venu à Hippone dit : Ego non ob istam causam in *hanc* civitatem adveni. *Coll. c. Maximino* 1, 8, P.L., XLII, 709. Ce n'est donc pas sans raison que nous devinons une indication topographique dans les expressions *ista-haec* du sermon 355,2.

Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin

Pour apprécier dans toute leur étendue les tendances maîtresses de la philosophie d'Augustin, il n'est pas sans intérêt d'en entreprendre l'étude à partir d'un seul problème, sous l'éclairage d'un seul et même principe, dont la constance ou les variations d'intensité nous feront mieux saisir la logique, les difficultés internes ou les concordances et, en tout cas, les ressources et la fécondité de sa pensée. On pourrait prendre ainsi pour thèse et pour thème l'appel du bonheur, le problème du mal, le principe de l'illumination, l'idée du temps, la notion de charité, etc., et autour de ces grandes questions s'agrégeraient des pans immenses de métaphysique et de théologie qui dévoileraient sous un jour plus éclatant les principes majeurs de la pensée augustinienne. C'est dans cet esprit que nous tenterons comme une synthèse-éclair de la psychologie, de la morale et de la théodicée d'Augustin, en prenant pour fil directeur, la notion cruciale de Liberté. Nous voudrions examiner comment, au cours de l'élaboration de sa doctrine, l'idée de liberté s'est frayée un chemin à travers les obstacles que pouvaient accumuler devant elle des présomptions de tout ordre, puis dans quelle mesure elle a pu, dans les dernières années, surmonter le handicap redoutable du dogme de la prédestination[1]. On essayera de conduire cette étude en suivant autant que possible, époque par époque, les pr grès et les enrichissements, voire les repentirs ou les arrêts de sa pensée. Aussi bien, comme le P. Rondet le remarquait encore récemment, l'étude du problème dans son conditionnement historique et psychologique n'a-t-elle pas encore été menée avec toute la précision souhaitable[2].

---

1. Sur les fondements de la doctrine augustinienne de la liberté, cf. : Portalié, *Dict. de Théol. cath.*, I, 2375-2392 ; Gaudel, *ibid.* XII, 378-382 ; J. Saint-Martin, *ibid.* XII, 2836 2896 ; E. Gilson, *Introd. à l'étude de saint Augustin*, ch. III, « la liberté chrétienne », p. 181 210 ; Ch. Boyer, *Essai sur la doctrine de saint Augustin*, 1932, p. 206-272 ; H. Rondet, *Saint Augustin parmi nous*, 1955, p. 201-222 ; *Augustinus Magister*, t. III, Lebourlier, p. 287-300 et G. de Broglie, 317-337 ; G. de Plinval, *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, 1955, p. 182-213. Cf. M. Jacquin, *Rev. hist. eccl.*, 1904, t. V, p. 725-754.

2. H. Rondet, *op. cit.*, p. 213 : « Cet immense dossier a été encore relativement peu étudié ; il faudrait suivre le cheminement de ce thème à travers l'œuvre d'Augustin ».

I. — Solutions païennes ou manichéennes.

Dès les premières démarches de sa pensée philosophique, Augustin s'est trouvé en présence de théories ou de préjugés qui, pour la plupart, contestaient l'existence et la possiblité réelle de la liberté. Doctrine stoïcienne concluant au déterminisme intégral des lois de la nature et de l'ordre du monde, et ne laissant pour ainsi dire à la liberté que la conscience du sage et celle de Jupiter : et encore Jupiter est-il libre ? Doctrine du *fatum* qui, indépendamment de toute appartenance à une école philosophique spéciale, a pesé sur les écrivains du paganisme (Polybe, Pline l'Ancien, Tacite) comme explication dernière des événements de l'histoire, avec tout ce que cela implique ou dissimule de démission rationnelle ; théories astrologiques et superstitieuses, combinant en de laborieux calculs les exigences de l'hérédité et l'ascendant des heures, des saisons et des astres ; foi aveugle dans les invocations, les envoûtements, les sacrifices magiques, conçus pour paralyser sous d'occultes contraintes la résistance des consciences individuelles. C'est tout cela, à des niveaux sociaux et culturels très divers, qu'Augustin rencontre, plus ou moins explicitement formulé, dans l'atmosphère intellectuelle et morale de son temps ; doctrines d'oppression, couramment admises par des savants, des mathématiciens, des médecins, des mages... Il y a des exceptions, mais elles sont rares[3]. Quant à lui, dans la certitude présomptueuse de ses vingt ans, il espère trouver dans la secte savante des Manichéens, la solution de ses difficultés religieuses ; y découvrira-t-il de surcroît les chemins de la liberté ? Disons d'abord que ce n'est pas la liberté qui fait l'objet de sa recherche et qu'au fond, cela lui est égal. Mais il se trouve engagé dans une situation assez contradictoire ; car le manichéisme dans sa tendance profonde est une doctrine d'ascension et de libération (la libération des éléments lumineux de l'âme), mais cette libération s'acquiert en raison de forces matérielles qui sont nécessaires et nécessitantes. Elle sera l'effet d'une rupture d'équilibre, d'une disproportion de masses. Pratiquement, la théorie manichéenne place le sujet dans une situation de neutralité et d'irresponsabilité relative ; il est l'enjeu et le champ clos d'une lutte dont les alternatives lui échappent : tour à tour, la matière ou l'esprit, le vice ou la vertu s'emparent des forces de son être, le tyrannisent ou le sanctifient[4]. Il n'y peut rien, il n'y est pour rien... Cela apaise singulièrement les débats de conscience.

---

3. Cf. *Conf.*, IV, 4 ; VII, 8-10 (astrologie).

4. *Conf.* III, 10 et 18 ; V, 18 : « adhuc enim mihi videbatur non esse nos qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse... ».

II. — Solution platonicienne.

En l'orientant vers une conception plus pure et plus profonde de la liberté, les livres de Plotin et de Porphyre, sur ce point comme sur tant d'autres, devaient produire dans le monde de pensée d'Augustin une révolution. D'abord ils lui apportaient cette notion que, la plus noble forme d'activité étant d'ordre spirituel, notre liberté, si liberté il y a, ne dépend pas d'une relation de masses ni de forces, mais d'un effort contemplatif et purificateur. Notre âme, d'un mouvement libre et naturel, répond à l'appel de ses origines, à l'aspiration profonde de son être tendu vers Dieu, à une prédisposition secrète qui est sans doute une faveur divine[5].

Ainsi, grâce aux platoniciens, la notion théorique de liberté se trouve désencombrée des résidus matérialistes et des forces aveugles où la maintenait la gnose opaque des manichéens ; mais peut-être Augustin s'en forme-t-il une image idéale, plus esthétique que positive, plus enthousiaste que réelle. Car la liberté n'est pas seulement du domaine de la contemplation et de la pensée pure ; elle est impliquée dans toutes les actions de notre vie pratique, engagée dans le monde. De ce contact avec l'expérience, où les Platoniciens n'auraient volontiers vu qu'une disgrâce passagère, la liberté contractera peut-être plus d'une souillure ; mais elle y prendra une conscience plus exacte de ses limites, de ses moyens, de ses ressources. Car il y a, d'une part, les doctrines de l'école et d'autre part, l'épreuve de l'existence, avec les leçons ou les déceptions qu'elle apporte. Au cours de son expérience manichéenne, Augustin avait reconnu le caractère illusoire d'une théorie qui en précipitant toute la nocivité du mal dans la masse physique d'une substance mauvaise prétendait dégager la responsabilité du sujet ; mais si tenté qu'il fût maintenant de se rallier à l'optimisme platonicien, il ne pouvait (par opposition à la thèse manichéenne) refuser toute réalité intrinsèque au mal. Sans doute les Platoniciens se gardaient de nier totalement le mal : la matière, le temps, tout ce qui constitue à des niveaux divers dégradation de l'unité divine, étaient pour eux des aspects, des expressions du mal. Mais c'est précisément ce à quoi Augustin ne pouvait consentir ; car, à parler raisonnablement, ni l'imperfection des êtres, ni le monde des corps, ni le temps qui s'écoule ne sont en soi et de par soi « du mal »[6]. Le mal, c'est autre chose ; le mal c'est

5. Cf. Ch. Boyer : *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, 1920, 2e éd. Rome 1954 ; P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1936 ; J.-M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, 1950, p. 116-136.

6. Il ne faudrait pas prendre au tragique la formule : « in tempora dissilui », *Conf.* XI, 39. Il n'est pas sûr que pour Augustin « cette temporalité soit liée au péché » (*contra*, H. Rondet, *op. cit.*, p. 300, n. 31) et je ne crois pas que ce soit la vraie pensée de J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (p. 343). En fait, le temps sert de cadre à la réa-

le péché, et c'est par le biais de la notion religieuse de péché, mais débarrassée des adhérences sordides du manichéisme, qu'il va falloir reprendre la question. C'est désormais du point de vue des valeurs chrétiennes, à la lumière de la fci révélée, qu'Augustin, en proie lui-même à de graves conflits de cœur et de conscience, va repenser tout le problème de la liberté[7].

III. — L'expérience vécue de la liberté.

Nous ne pouvons entrer dans le détail des facteurs moraux, turbulents et contradictoires, qui ont agité la conscience d'Augustin pendant la crise que nous décrivent les *Confessions*[8]. Relevons seulement les traits essentiels qu'il a retenus de cette lutte : 1°) Augustin se sent intimement responsable des décisions qu'il doit prendre ; si des considérations sentimentales ou charnelles lui suggèrent des délais, des accommodements, il sent très bien, au plus clair de sa conscience morale, que ce sont des excuses, des prétextes, de mauvaises raisons[9]. 2°) Augustin désire sincèrement le bien que la raison et la religion lui font entrevoir ; mais cette intention n'est pas secondée par une volonté suffisamment ferme[10]. 3°) Progressivement cependant, sous l'influence de la prière et de la grâce, il sent cette volonté s'affermir et enfin triompher[11]. Dans un livre récent, on a appelé Augustin « le vaincu de la Grâce », mais la formule est plus brillante que vraie ; car la crise de Milan ne s'est pas terminée sur une défaite, Dieu a permis et facilité la victoire d'Augustin et dans cette lutte la grâce a été sa grande alliée, jamais son adversaire[12].

Déterminons maintenant les conséquences d'ordre philosophique qui ressortent de cette grande expérience vécue : l'être humain raisonnable possède la notion claire et suffisante de son bonheur ou de son devoir ; sa

---

lisation graduelle de nos vertus et à la dispensation successive des grâces divines ; il est nécessaire au déroulement de ce *carmen universitatis* que constitue l'ensemble des choses créées ou à créer ; inversement, l'enfer n'est rien autre que le mal et le péché fixés dans leur forme éternelle.

7. *Conf.* VII, 11 : « totum tamen ibat in auditum tuum, quod rugiebam a gemitu cordis mei..... *Ibid.* VIII, 16 : « et cognovi quoniam pro iniquitate erudisti hominem et tabescere fecisti animam meam ».

8. *Conf.* L. VIII.

9. *Conf.*, VIII, 11 : « sic intelligebam me ipso experimento... quomodo caro concupisceret adversus spiritum... ego quidem in utroque, sed magis ego in eo quod in me adprobabam quam in eo quod in me improbabam... ex magna parte id patiebar invitus (magis) quam faciebam volens ».

10. *Conf.* VIII, 20 : « nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem, parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem ». *Conf.*, VIII, 21 : « Non ex toto vult (animus) ; non ergo ex toto imperat ».

11. *Conf.*, VIII, 26-27.

12. *Conf.*, VIII, 12 : « surge qui dormis et exsurge... et inluminabit te Christus ». IX, 1 : « tu autem bonus et misericors... de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervicem levi jugo tuo... Christe Jesu, adiutor meus et redemptor meus »

responsabilité personnelle est complète ; pratiquement, sa force d'exécution est très inférieure à son désir de bien faire, mais elle peut être suppléée par l'appoint d'un secours divin, qui lui-même est souvent la récompense et le fruit de prières obscures.

Ainsi le drame de notre liberté s'encadre dans un ensemble psychologique et mystique très complexe ; notre liberté, pour authentique qu'elle soit, est loin d'être totale ; elle est presque toujours neutralisée par nos instincts, nos tendances physiques, nos faiblesses ; elle est, surtout dans ses réalisations bonnes, influencée par les intentions mystérieuses de Dieu[13].

Ce sont là des « acquisitions » qui resteront gravées à jamais dans la pensée d'Augustin.

IV. — Augustin théoricien du libre arbitre.

Dans ses traités philosophiques, Augustin ne pouvait manquer de revenir sur ces questions de liberté, de devoir moral, de responsabilité. A vrai dire, que ce soit dans les analyses du *de Libero arbitrio* (388) ou dans les digressions du *de Vera Religione* (390), Augustin se borne à présenter une théorie générale de ce qu'à été chez et à partir d'Adam la réaction de désobéissance de l'homme devant la loi de Dieu. Liberté entière et responsabilité réelle chez le premier pécheur ; pour ses descendants et ses imitateurs, liberté restreinte, et cela en vertu d'une pénalisation issue de la nature même de la faute[14]. Mais, quoi qu'il en soit des modalités, le péché est et demeure, non pas une faute matérielle, mais un fait de volonté, un refus[14bis]. La synthèse de l'auteur ne manque ni de grandeur ni de logique, mais l'on pourrait trouver que, dans cette aisance avec laquelle il développe et justifie la situation actuelle de l'homme, Augustin atténue inconsciemment le caractère angoissant et odieux du péché, qui pourtant reste dans son essence une *aversio*, une ingratitude, un blasphème.

Saint Augustin, dans l'euphorie de sa condition nouvelle de baptisé, n'a peut-être pas ressenti d'une façon aussi aiguë qu'à d'autres époques l'emprise malfaisante et l'horreur du péché. Il s'efforce surtout d'en délimiter la nature et la véritable portée. Le péché est un fait qui relève de l'ordre moral : « Si ce manque qu'on nomme le péché envahissait le pécheur malgré lui comme une fièvre, on aurait le droit de trouver injuste

---

13. *Conf.*, VIII, 10 : « cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate ».

14. *De lib. arbitrio* (388), édit. THONNARD, *B. A.*, VI : Voir L. III, surtout c. 28-29, 37-42, 50-52, 71-76.

14 *bis*. *De lib. arbitr.*, III, 50, *B. A.* VI, p. 419. Cf. *de vera Religione*, *B.A.* VIII, XXI, p. 53 : « defectu voluntario ».

la punition » ; mais ce n'est nullement le cas ; le péché reste, dans sa nature profonde, *volontarium malum*[15].

Ainsi Augustin, en étudiant la nature du péché, le problème de son apparition dans le monde, la portée de ses conséquences, n'éprouve aucune impression de mystère ; tout cela ramené sous la dépendance de la volonté, lui semble parfaitement clair[16]. Il ne ressent à son aspect ni émotion ni trouble, et dans la candeur sereine de son intellectualisme il ne semble même pas marquer un besoin particulièrement pressant de la grâce[17].

Telle quelle, cette théorie volontariste du péché répond assez bien aux grandes lignes du dogme chrétien ; elle permet d'engager avec les Platoniciens un dialogue profitable ; elle assure d'une façon décisive la réfutation des erreurs manichéennes et, dans sa longue controverse contre ses anciens compagnons Augustin maintiendra opiniâtrément son postulat qui fait du péché un acte de volonté[18]. Mais on pourrait trouver, et à l'épreuve, on se rendra bien compte que cette doctrine est trop philosophique, trop abstraite, et pas assez proche des réalités complexes et des véritables problèmes de la conscience.

V. — La phénoménologie de l'acte libre.

L'analyse de l'acte volontaire, considéré non pas dans ses conditions lointaines et théoriques, mais dans la réalité de son contexte psychologique, quand il se définit et s'affirme à travers les incidences, les contingences morales, affectives et physiques de toute sorte, c'est dans les *Confessions* qu'Augustin nous en donnera maintenant, dans le style qui lui est propre, la formule la plus précise et la plus suggestive :

> « Les corps, dit-il, tendent par leur poids vers le lieu qui leur est propre ; mais un poids ne tend pas forcément en bas, il tend vers son lieu propre. Le feu monte, la pierre tombe en bas. C'est leur poids qui les meut ; ils gagnent le lieu qui leur convient. L'huile répandue dans l'eau monte au-dessus de l'eau ; l'eau répandue sur l'huile descend au-dessous de l'huile. Elles sont entraînées par leur poids et cherchent chacune leur lieu. Les choses qui ne sont pas à leur place s'agitent ; mais quand elles ont trouvé leur place, elles restent

15. *De vera Religione*, 27, *B. A.* VIII, p. 59.

16. *De Ordine*, II, 12, éd. Jolivet, *B. A.* IV, *de lib. arbitr.* III, 14-16 ; *B. A.* VI, p. 351-356 ; *B. A.* VI, p. 355. Cf. *Solil.* I, 24, *B. A.* V, p. 75.

17. *De lib. arb.*, III, 16.

18. Cf. *de actis cum Felice* (398), II, 4 (P.L., XLII, 538) « Habet unusquisque in voluntate aut eligere quæ bona sunt et esse arbor bona, aut eligere quæ mala sunt et esse arbor mala ». Ainsi énoncée, la formule présente une « saveur pélagienne » que saint Augustin écarte en disant que la grâce n'avait pas fait l'objet du débat en question : *Retract.*, II, 8, *B. A.* XII, p. 466.

en repos. Mon poids, c'est mon amour ; en quelque lieu que je sois emporté, c'est là que je me porte. » (*Confessions*, XIII, 10.)

Il y a là une comparaison empruntée à la physique des corps et que l'on aurait grand tort de prendre au sens littéral : « Quoi de plus semblable et de plus différent ? *Quid similius et quid dissimilius ?* » (XIII, 8). Mais cette image en son genre nous donne une idée de la physique de l'âme : l'âme suit le mouvement naturel de sa propre poussée, et cette poussée, c'est son amour. Déterminisme ? Mécanisme ? En aucune manière, puisqu'ici le facteur décisif, loin d'être une force brute ou une donnée quantitative, est une cause consciente, une force qui s'assigne à soi-même son lieu... Dans cette recherche d'équilibre et cette compensation de forces qui tend à la stabilisation dans le calme et la paix, l'âme n'est pas une composante passive ; elle est à la fois sujet et objet ; elle est auteur de son mouvement : *Pondus meum, amor meus ; eo feror quocumque feror* »[19].

De la signification que l'on donne à ce texte dépend l'interprétation générale que l'on doit se faire de la psychologie et de la doctrine générale d'Augustin : ou bien, on n'y verra qu'un rapport de forces, un problème « d'attraction » ou de « gravitation », localisé dans le champ de la psychologie et de la morale, et ce sera dans sa désespérante nécessité, la dialectique janséniste des deux délectations, des deux amours contraires et dans ce cas, est-ce bien la peine d'avoir rejeté le manichéisme ? Ou bien il faudra maintenir, jusque sous la lettre des comparaisons les plus réalistes, ce *quid proprium* de liberté et d'amour qui est et doit rester l'âme de l'augustinisme, et sans lequel à nos yeux l'augustinisme ne vaudrait pas un brin de paille[20].

Le texte du livre XIII des *Confessions* (complété par l'*Ep.* 55, 18) nous apporte l'expression la plus remarquable de la pensée de saint Augustin en ce qui concerne la psychologie de l'action libre, action qui se réalise spontanément sous le signe de l'amour. Mais nos choix ne sont pas seulement des décisions de l'âme ; ce sont, vues objectivement, des œuvres qui

---

19. Ce serait un contre sens grave de traduire : « où que je sois porté, c'est lui *(pondus)* qui m'emporte » (Labriolle, p. 373). Le second *feror* est pris au sens moyen, et non passif.

20. Dans la Lettre à Januarius, *Ep.* 55, 18, écrite à peu près à la même date que les derniers livres des Confessions, c'est-à-dire vers 400 (Cf. GOLDBACHER, CSEL, LVIII, p. 19). Augustin reprend la même image, mais avec des verbes de sens actif : *adpetunt, nititur, nituntur* : « Nec aliquid adpetunt etiam corpora ponderibus suis, nisi quod animae amoribus suis. Nam sicut corpus tamdiu nititur pondere... donec ad locum quo nititur veniens conquiescat ; ...ita animae ad ea quæ amant, propterea nituntur, ut perveniendo requiescant ». Augustin revient à *feror*, dans *Ep.* 157, 9 (à Hilarius) : « animus quippe, velut pondere, amore fertur, quocumque fertur » et dans *Civ. Dei*, XI, 28 (CSEL, XL, 555) : « Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum... ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, fertur quocumque fertur ». L'impression d'*inertie* que pourrait suggérer ce passage est heureusement corrigée, en ce qui concerne les âmes par la notion consciente et active d'*amor*. D'ailleurs, il faut toujours en revenir à la distinction essentielle formulée dans *de lib. arbitr.*, III, 2. *B. A.* VI, p. 326 : « in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius ; animus vero, dum vult, non ita movetur, ut... inferiora deligat ; et ideo lapidi naturalis est ille motus, *animo vero iste voluntarius* ».

sont douées d'une valeur ; ce sont des actions bonnes ou des péchés[21]. Dès lors se profile et s'accroît l'importance, pour ne pas dire la prépondérance, du point de vue moral et religieux dans la conception que nous devons nous faire de nos actions libres.

VI. — Le correctif des textes pauliniens

Cette considération, élargissant la portée de l'acte moral, sera d'autant plus forte que nous savons que depuis 391 le jeune philosophe de Milan et de Thagaste est entré dans les cadres du sacerdoce. Prêtre, puis bientôt évêque, il lui incombe de juger les actions humaines en tant qu'homme d'Église et au nom de l'Eglise, et en ce qui le concerne lui-même, c'est dans les confessions de son grand précurseur, son auteur préféré, saint Paul, qu'il puisera les éléments les plus solidement éprouvés de sa connaissance de l'homme. Les épîtres de saint Paul (surtout l'Epître aux Romains), incessamment reprises et méditées vont, dès 395, modifier et restreindre notablement en lui l'optimisme généreux du philosophe chrétien et, par suite, limiter ou rabattre sa confiance dans la portée effective de notre liberté et dans la valeur de nos mérites[22].

En présence des affirmations solennelles de l'Apôtre, Augustin se voit obligé d'introduire dans sa théodicée comme dans sa morale, des vérités rigoureuses, des certitudes dogmatiques ou expérimentales qui contredisent partiellement les aspirations de sa raison. Il croyait à la liberté, et l'Apôtre disait en gémissant : « Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas » (VII, 19). Il croyait à la suprématie de l'esprit sur le corps et l'Apôtre dénonçait la « loi de péché » qui est dans nos membres. Il croyait peut-être à la valeur de nos initiatives, au mérite de la loi et des œuvres, et Paul saccageait toutes ces illusions : « Il ne dépend pas ni de vouloir ni de courir, mais de Dieu qui fait miséricorde... » (IX, 16). Après de tels oracles, Augustin ne pourra plus garder la belle image qu'il s'était forgée des possibilités et des destinées de la nature humaine. Il est obligé d'admettre qu'en fait nous sommes en esclavage ; que notre force n'est que faiblesse. Des éléments redoutables oppriment en tout sens notre vie personnelle : la concupiscence, le péché, l'hérédité, *Mihi adiacet malum* (VII, 21). Dans ce naufrage des valeurs humaines, seules émergent, intactes et souveraines, des données théologiques : la prédestination, le bon plaisir de Dieu, la priorité de ses dons : *Quid habes quod non accepisti ?* » (*I Cor.* X, 7) Tout ce qu'il y a d'humain en nous ne se trouve-t-il pas anéanti sous la puissance divine ?

---

21. *Conf.*, XIII, 8 : « Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus nostri defluens inferius..., et sanctitas tui adtollens nos superius... ut sursum cor habeamus ad te ».

22. *Expositio quarumdam propositionum, Epist. ad Romanos ; Expositio inchoata, Epist. ad Romanos* (P.L., XXXV, 2063-2106) ; *de diversis Quæstionibus*, LXXXIII (q. 68) ; *ad Simplicianum*, L. II (P.L., XL, 101-148). Cf. *Retract.*, I, 23 et II, 1.

VII. — La liberté sous l'empire de la grâce.

Il est incontestable qu'Augustin a été terriblement ébranlé par cette dialectique de saint Paul ; elle aurait pu le jeter dans la solution quasi désespérée d'un fatalisme théologique. Comment a-t-il résisté à la fascination ? C'est que, sans que l'on puisse dire à quel moment exact il en a pris conscience, il a effectué un transfert, une substitution de valeurs : il a incorporé à la théologie les notions de philosophie pure, et cela a entraîné, pour le développement de sa doctrine, des conséquences considérables.

Ne pouvant plus sauvegarder le libre arbitre en tant que propriété purement morale de l'homme, — ce libre arbitre, meurtri par le péché originel, secoué par toutes les formes de la concupiscence — il en a fait *une force actualisée par la grâce divine*. La liberté cesse d'être en quelque sorte un privilège jurid que pour s'élever, comme la foi et la charité, à la dignité d'une vertu théologale[23].

Il est difficile de fixer exactement le moment où cette conception s'est présentée à l'esprit d'Augustin ; dès l'époque des Confessions sans doute mais il en a saisi l'idée et accepté tous les corollaires dès les années 411-412 et les a développés avec insistance au cours des années suivantes (412-418), pendant la période qui correspond au déroulement de la crise pélagienne.

Par réaction contre la morale autonome de Pélage qui, tout en gardant la dénomination chrétienne, ne se réfère en fait qu'à des principes rationnels, Augustin se porte décidément du côté qui admet la dose la plus complète d'intervention divine, d'assistance et de grâce.

Le problème de la liberté se présente pour lui dans une perspective beaucoup plus métaphysique et mystique qu'auparavant. Il ne s'agit pas d'un choix quelconque et parfaitement indépendant entre l'objet A et l'objet B ; entre le comportement *x* et le comportement *y*. Cela c'est le conditionnement de l'activité humaine dans le train ordinaire des choses ; c'est le libre arbitre de Pélage, le libre arbitre des philosophes. Mais si l'on admet que tous nos actes ont, dans leur cause profonde, des racines obscures comme dans leurs effets les plus lointains une portée sans limite ; que par la valeur qu'ils sont appelés à prendre dans l'économie universelle et le dessein de Dieu, ils doivent revêtir en bien ou en mal une signification d'une singulière gravité, il devient évident que, dans ce déploiement formidable des causes eschatologiques, notre personnalité ne joue plus qu'un rôle « négligeable » en comparaison des forces supérieures avec lesquelles notre volonté compose. De là des formules qui

---

23. Cf. GILSON, *Introd.*, p. 200-203. L'assimilation sera d'autant plus naturelle que les dons essentiels procurés par la grâce sont la foi (vouloir-croire) et la charité (vouloir-aimer, *dilectio*).

traduisent la passivité et l'incapacité de l'homme sous la poussée souveraine de l'Esprit :

> « C'est par l'Esprit-Saint et non par les forces de leur propre volonté que sont gouvernés et poussés ceux qui sont les enfants de Dieu. » *Hoc enim Spiritu (spiritus Dei), non viribus propriae voluntatis reguntur et aguntur qui filii sunt Dei. (De gestis Pelagi,* 6.)
>
> « En chacun de nos actes nous sommes gouvernés par Dieu quand nous accomplissons le bien : *per singulos actus a Deo regimur, quando recte agimus.* (*Ibid.*, 31, *ad fin*[24].)

Or, ne craint pas d'ajouter Augustin, on conçoit difficilement une action réelle de la part de celui qui subit une poussée étrangère (c. 5) : *qui autem agitur, agere in se aliquid vix intelligitur.*

La « théologalisation » du libre arbitre a-t-elle donc eu pour effet, sinon d'anéantir l'activité de l'homme, du moins de la réduire, en comparaison et sous le survoltage de l'action divine, à des proportions infiniment faibles ? De cette conception résultent en tout cas deux conséquences dont la philosophie chrétienne avant saint Augustin n'avait pas encore perçu le caractère et qui devaient produire une sorte de révolution dans l'interprétation théologique de l'activité humaine :

a) Abandonné à ses seuls moyens, le libre arbitre humain depuis la chute n'est plus capable d'agir que pour le mal[25].

b) Tout le bien que l'homme reste susceptible d'accomplir, il ne l'accomplit que par un effet de la grâce[26].

VIII. — La part propre de l'homme.

Des assertions aussi absolues devraient à première vue entrainer des conséquences ruineuses. Si l'homme est constitué dans une situation telle que le péché devient le fruit naturel et nécessaire de son activité, où est sa responsabilité ? Si le bien qui s'accomplit par lui est en réalité accompli par Dieu seul, où se trouve son mérite ?

Augustin, désormais conquis par la mystique de la grâce, et pressé par le besoin de proclamer sa foi et sa reconnaissance, n'a pas reculé devant des affirmations qui plus d'une fois ont paru excessives. Ses formules paradoxales ne pouvaient manquer de choquer ceux qui (même sans appartenir au parti de Pélage) croyaient devoir reconnaître une certaine initiative,

---

24. Ici l'accent porte nettement sur la « passivité ». Cf. G. DE BROGLIE, dans *Augustinus Magister*, t. III, p. 335.

25. *De peccator. remiss.* (CSEL, LX) : II, 26-27 : « non suæ facultatis » ; II, 33 : « praecedit ergo in voluntate hominis adpetitus quidam propriae potestatis, ut fiat inobaediens ».

26. *De gestis Pelag.* (CSEL, XLII), 5 : « nec aliud in nobis libera voluntas melius agere potest quam ut illi *se agendam commendet* ».

un certain champ et un certain mérite aux actions personnelles de l'homme. En apparence donc, lorsqu'il met en présence ces deux forces infiniment inégales que sont l'action toute puissante de Dieu et l'action limitée et relative de l'homme, Augustin parle comme si la seconde était inexistante. Il ne connaît, il ne veut exalter que l'action de Dieu[27]. Mais en fait, lorsqu'on analyse attentivement sa pensée, on constate, en dépit des formules décisives et totalitaires qui se pressent sous sa plume, qu'Augustin n'a jamais pu se résoudre à détruire absolument le *quid proprium* qui maintient une présence et, ajouterons nous, une efficacité de l'homme, même dans ces actions bonnes, où la participation de la créature chétive semble à première vue submergée dans la profondeur et la pleine puissance de l'énergie divine[28]. Car il est bien entendu et l'on peut reprendre à ce sujet une formule de saint Paul — que « ni le vouloir ni le faire » (*Phil.* II, 13) ne dépendent de nous ; que le don de la foi, dans son commencement comme sans sa plénitude vient de Dieu, ainsi que la charité, le vouloir-croire, le vouloir-aimer et la persévérance dans le bien[29] ; mais en tous ces sentiments salutaires et ces œuvres de bien auxquelles Dieu accorde le sceau de sa grâce, il n'en reste pas moins que notre *moi* y entre à un titre quelconque, si faible, si indirect que ce soit[30].

Notre activité est toute soumise à la puissance de Dieu, mais cette dépendance n'implique pas inertie. L'aide de Dieu suppose au contraire la collaboration irremplaçable de l'homme :

> « Dieu est celui qui nous aide... Or, on ne peut aider que celui qui, de son propre mouvement, aussi fait un effort ; car, lorsque Dieu opère en nous notre salut, ce n'est pas comme cela pourrait se faire sur des pierres brutes ou en des êtres en qui il n'aurait pas constitué d'abord la raison et la volonté : *Adjutor enim Deus noster dicitur nec adjuvari potest, nisi qui aliquid etiam sponte conatur, quia non sicut in lapidibus insensatis aut sicut, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis.* » (*De peccator. remissione*, II, 6.)

---

27. *De spiritu et litt.* (CSEL, LX), écrit en 412 : c. 5 : « Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adiuvari ad faciendam iustitiam, ut, praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio... accipiat Spiritum sanctum *quo fiat in animo eius delectatio dilectioque* summi illius atque incommutabilis boni quod Deus est. »

28. *De perfect. justitiae h.* (CSEL, XLII), écrit en 415, c. 40 : « *Non* quia hoc *sine voluntate nostra* agitur, sed quia voluntas non implet quod agit, nisi divinitus adiuvetur ».

29. La foi est un don de Dieu : *de gest. Pelag.*, 34 : « an ipsam nobis nos dedimus et ipsi nos fideles facimus ? » ; la charité aussi : *de gratia Chr. et pecc. orig.*, I, 7, ad f. « ardorem dilectionis » cf. *de spiritu et litt.*, 57-60 ; la chasteté, *Conf.* X, 40 : « Nemo potest esse continens, nisi Deus det... Da quod jubes et iube quod vis ». Saint Augustin reproduit ici la doctrine de l'Église d'Afrique. Cf. Tyconius, *Liber Regularum, reg.* III (Édit. Burkitt, *Texts and studies*, III, 1, p. 19) : « Nihil enim habemus quod non accepimus... Omne opus nostrum fides est, quæ quanta fuerit, tantum Deus operatur nobiscum. In hoc gloriatur Salomon scisse se non ex homine, sed Dei dono esse continentiam... »

30. *De spiritu et litt.*, 60 : « consentire autem vocationi Dei vel ab eo dissentire, propriae voluntatis est ». Cf. Léon-Dufour, *Grâce et Liberté chez saint Augustin*, dans *Rech. de sciences relig.*, 1946, p. 129-163.

Toutes les vertus qui sont en nous des complaisances de Dieu et dont l'ensemble constitue notre mérite et notre sainteté représentent assurément des dons gratuits ; mais ces dons ne sont pas pour cela des vertus étrangères à notre être et en quelque sorte des vertus amovibles ; elles sont devenues nôtres et inscrustées, consubstantialisées en nous. Qu'il s'agisse de la chasteté, de la patience, aussi bien que de la « perfection » ou de la charité, tout cela est *munus divinum*[31]. Mais tout cela, à un autre point de vue, devient partie effective de notre caractère, de notre tempérament. Le pain quotidien dans la substance de notre corps, la vertu et la grâce dans la substance de notre personnalité spirituelle deviennent choses nôtres, non par imputation et par image, mais par intégration réelle : (*Sermo* 333, 1, P.L., XXXVIII, 1464): *Nostrum est quod a nobis habetur, nostrum est quod nobis datur. Quomodo enim aliquid donas, nisi ut eius fiat, cui donas ?*

Ainsi donc, dans une proportion comparativement infime, mais positive, il y a *aliquid nostri* dans les mérites dont Dieu nous revêt, comme il y a quelque chose *nostrae voluntatis* dans toute action que nous accomplissons sous l'influence divine :

> Cf. : *Quis nos castificat nisi Deus ? Sed Deus te nolentem non castificat. Ergo quod adiungis volontatem tuam Deo, castificas te ipsum. Castificas te, non de te, sed de illo qui venit ut inhabitet in te. Tamen quia agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi tributum est.* (*in Epist. Johan. ad Parth.* IV, 7 (PL. XXXV, 2009.)

Cette action propre et authentique n'est cependant qu'un ricochet ou un résultat second de la grâce divine. Il ne serait pas exact au sens paulinien et augustinien de dire que nous *faisons* ou que nous *voulons ;* mais c'est Dieu qui *fait en sorte que* nous agissons et que nous voulons[32]. Notre action n'intervient qu'en seconde analyse ; mais sous le contrôle auquel elle demeure soumise, elle garde réellement son authenticité et son irréductible valeur. « L'homme veut, mais non sans que Dieu lui inspire l'ardeur de son amour ; l'homme agit, mais non sans que Dieu agisse avec lui ; sans l'aide de Dieu, qu'en est-il de l'homme ? « *Quia sic vult homo, ut tamen Deus volontati eius ardorem dilectionis inspiret, et sic operatur homo, ut tamen Deus cooperetur, sine cuius adjutorio quid est homo ?* (*De Gratia Ch. et pecc. orig.* I,7).

---

31. *De spiritu et litt.*, 2 : « cogitare debes, quamvis ad hominem id agere pertineat, hoc quoque munus esse divinum atque ideo non dubitare opus esse divinum ».

32. *Contra II Epist. Pelag.*, II, 8 : « Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo ; nulla vero facit homo quæ Deus non facit ut faciat homo ». Les formules tendant à ramener l'homme au rôle de simple « agent » de Dieu se multiplieront dans le *de gratia et lib. arbitrio* et *de correptione :* « ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit ». (*de gr. et lib. arb.*, 42) Cf. G. de Broglie, dans *Augustinus Magister*, III, p. 332, n. 1.

IX. — Défaillances de la liberté.

Ce point étant éclairci, revenons aux conditions générales de l'activité humaine, telles que nous les avons énoncées plus haut. C'est une des affirmations les plus désolantes d'Augustin que l'homme réduit à ses seules forces « n'a de soi que le mensonge et le péché ; s'il y a en lui quelque goutte de vérité et de justice, elle provient de la source à laquelle nous devons aspirer dans ce désert du monde »... *Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque justitiae ab illo fonte est quem debemus sitire in hac eremo...* (*Tract. in Johan.*, V, 1) (P.L. XXXV, 1414).

Il n'en faut pas conclure que le mal, ce mal inhérent à la faiblesse humaine, prédomine de plein droit. Si émouvantes que soient les phrases que nous venons de citer et qui parsèment de leurs constatations affligeantes les paraphrases exégétiques de l'évêque d'Hippone afin de nous rappeler ce qu'à été pour nous l'immense désastre du péché originel, saint Augustin n'en demeure pas moins à la fois le héraut de la grâce et le protagoniste de la vraie liberté. Non pas d'une liberté laïque et positive qui ne saurait guère présenter d'intérêt, mais de cette liberté surnaturelle qui suppose le libre épanouissement de nos aspirations les meilleures. C'est en cela que consiste, non pas un quelconque *liberum arbitrium*, mais la vraie et parfaite *libertas*, celle qui franchit et surpasse toutes les entraves accumulées par la faiblesse, l'ignorance et le péché[33], la liberté des enfants de Dieu et des anges, « qui est d'autant plus libre qu'elle est plus saine » et qu'elle s'épanouit davantage dans le champ de la grâce : « *Tanto erit liberior quanto sanior, tanto autem sanior quanto divinae misericordiae gratiae subiectior* (*Ep.* 157,8).

Cette *libertas*, dont nous avons dit qu'elle s'élève à la dignité d'une vertu théologale, se nourrit et se développe au sein de tous les dons de Dieu, de la foi et surtout de la charité. Seuls ceux qui ne comprennent pas la ferveur de la mystique augustinienne ont pu en méconnaître la signification en la confondant avec un régime arbitraire d'actions déterminantes comme s'il s'agissait de forces, de contraintes, alors qu'il n'est question que de grâce, d'attirance et de délectation[34], alors que tout s'y accomplit sous le signe de l'amour et en tenant compte toujours du coefficient de

---

33. *De peccat. remissione*, II, 30 (CSEL, LX, 101) : « Non solum voluntatis arbitrium, quod huc atque illuc liberum flectitur... sed etiam voluntatem bonam quæ iam in eis bonis est, quorum esse usus non potest malus ».

34. *Tract. Joh.*, XXVI, 4 (P.L., XXXV, 1008) : « Porro si poetæ dicere licuit : Trahit sua quemque voluptas, — non necessitas, sed voluptas, non obligatio sed delectatio ; quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum qui delectatur veritate, delectatur beatitudine... ? » Cf. la paraphrase de Prosper d'Aquitaine, *C. Collator.*, c. 7 (P.L., LI, 231).

l'adhésion personnelle : *Noli te cogitare invitum trahi : trahitur animus et amore* (*Tract.* 26, 4).

Ne substituons pas au jeu merveilleux et délicat de la grâce augustinienne, respectueuse et génératrice de l'essor volontaire, le mécanisme d'une physique nécessitante. Sous des aspects plus attrayants qu'on ne la présente d'ordinaire, la doctrine augustinienne de la liberté, telle que l'auteur l'a exprimée à l'époque de la maturité de son génie dans ses écrits théologiques et moraux, entre 412 et 418, nous apparaît autrement plastique que ne l'ont cru Luther et Jansénius. Bien qu'assombrie par la notion du péché originel, cette vision ne laisse pas d'être attachante, grandiose et remplie d'espérance.

X. — La liberté sous l'atteinte du péché originel.

Ne nous dissimulons pas cependant que cette conception, nourrie de la sève la plus forte de la pensée paulinienne, va se trouver à nouveau rétrécie et détériorée sous l'empire de considérations diverses. D'abord par suite d'une notion à la fois confuse et trop pessimiste du péché originel, conçu dans sa réalisation physiologique par la génération humaine ; puis sous l'influence d'une interprétation, à certains égards classique, à d'autres, plus discutable, de la loi de prédestination.

C'est dans les deux livres *de Nuptiis et Concupiscentia* (419-420), dédiés au comte Valerius, puis dans l'interminable réfutation des traités de Julien que saint Augustin a approfondi *ex professo* l'étude du péché originel dans les conditions de sa transmission[35].

Vieille question, abordée déjà dans le *De libero arbitrio*, reprise naguère sous forme plus concrète dans des lettres très documentées adressées à saint Jérôme et Optat de Milève. Le péché originel n'est pas, en effet, un événement d'ordre moral ; il a ses contingences et ses répercussions physiques, et — quoi qu'il en soit de l'origine de l'âme, création directe ou médiate de Dieu — il se transmet, depuis Adam jusqu'à nous, *per seriem generationis*[36]. Or, peut-on admettre que ce coefficient de volonté propre qui est indispensable à la constitution juridique du péché se trouve présent lors de la conception de l'enfant ? Question obscure à laquelle Augustin ne peut apporter de solution claire[37]. Disons que les complications pseudo-scientifiques ou physiologiques auxquelles il s'est laissé entraîner par la polémique de Julien d'Eclane n'ont pas résolu le problème et qu'elles risqueraient plutôt de compromettre dans une

35. *De nuptiis et concupiscentia*, CSEL, XLII (208-319) ; P.L., XLIV (413-474). *Contra Iulianum*, c. VI ; *contra Iulian. Opus imperf.* (P.L., XLV).

36. *De lib. arbitr.*, II, 53-55 (*B. A.*, VI, 424-428) ; *Ep.* 166 (à Jérôme, en 415) ; *Ep.* 202 (à Optat).

37. *De peccat. remissione*, II, 44 ; III, 17-18. Cf. *Retract.*, I, 15, 2 (*B. A.*, XII, p. 363-365).

inexplicable collusion des sens le principe métaphysique et moral de la cause initiale[38]. Dans la mesure où, pour Augustin, le péché originel risque de s'identifier avec la concupiscence sexuelle, ainsi que le croyait Jansénius et qu'Augustin l'a peut-être laissé entendre par certaines expressions insuffisamment pesées[39], il en résulterait que le péché originel de l'enfant est fonction et produit de la concupiscence des parents[40]. Mais alors la gravité héréditaire du péché serait variable à chaque cas, et, par exemple, l'enfant qui n'aurait pas été procréé dans la joie devrait, en principe, être exempt de la tare originelle[41]. Ce qui est évidemment indéfendable, mais qui montre combien Augustin a éprouvé d'embarras à maintenir chez le nouveau-né la simultanéité d'un *reatus* héréditaire (c'est-à-dire d'une faute imputative) et d'une décision propre, impliquant volonté et péché[42]. A moins d'admettre que l'ignorance et la faiblesse en tout enfant d'Adam venant au monde constituent un péché positif ; mais comment punir d'un si grand châtiment une faute d'ignorance ?

Il y a, il est vrai, la surcharge des péchés ancestraux ; Augustin est prêt à la reconnaître, mais là encore, comment concilier, comment syncrétiser hérédité et responsabilité[43] ?

Dans ce domaine obscur, irritant, et dont il a parfaitement saisi le côté douloureux, Augustin n'a pu arriver à trouver de solution satisfaisante. Alors il s'en est tenu, par réaction contre les Pélagiens, à des conclusions cruelles, à des sentences massives, qui auraient pu et dû être comprises de façon plus indulgente, si Augustin avait pu se départir davantage du fanatisme sévère qui, depuis Tertullien, semble avoir été de tradition dans l'Eglise africaine. Il eût fallu surtout atténuer l'intransigeance littérale de certaines formules de l'Ecriture dont il fait ses citations favorites.

---

38. *De nuptiis et concup.*, II, 13. Cf. *contra Iulian.*, IV, 38 ; V, 20-24.

39. *C. Iul. Op. imperf.*, VI, 22 (P.L., XLV, 1553) : « Concuspiscentia porro carnis... aut ergo ipsa vitium est, si nulla fuit ante peccatum (Adæ), aut ipsa sine dubio vitiata est peccato, et ideo *ex illa trahitur originale peccatum* ». Cf. J. Gross, dans *Augustinus Magister*, t. II, p. 782-787.

40. *Enchir.*, 26 (*B. A.*, IX, p. 151), « ut quidquid prolis... per carnalem concupiscentiam... nasceretur, traheret originale peccatum, quo traheretur per errores doloresque diversos... » Inversement, le Christ « nulla voluptate carnalis concupiscentiæ seminatus vel conceptus » ne peut être porteur du péché originel (*Ench.*, 41). C'était aussi la théorie de saint Ambroise : « per illam corporum commixtionem nemo videatur expers delicti ». Cité par Augustin, *de gr. Chr. et lib. arb.*, II, 47.

41. *Enchirid.*, 46 (*B. A.*, IX, p. 187) : « parentum quoque peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum ; sed etiam suorum de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur... usque adeo, ut etiam de legitimo matrimonio procreatus dicat : « In iniquitatibus conceptus sum ». Cf. *Opus imperf.*, IV, 133 (P.L., XI, V, 1428) : « sicut quidam parentes adgravant originale peccatum ita, quidam relevant, sed nullus tollit, nisi Ille... ».

42. *Opus imperf.*, I, 57 (1079) : « sic imputari generatis parvulis iniustitiam primi hominis ad subeundum supplicium... quamvis voluntate atque opere proprio nec... reperiantur imitati ».

43. *Retract.*, I, 15, 5 (*B. A.*, XII, p. 368) : « cur igitur... peccatum dicitis parvulorum, quorum voluntatem non tenetis ream ? respondetur, non eos proprietate voluntatis, sed origine reos teneri ».

Du coup, par l'effet d'une condamnation universelle (juste et inattaquable en ses raisons profondes, mais inexorable), s'effacent les possibilités de bien et de mérite que l'homme porte en lui-même :

> « L'homme a tout ce qu'il faut pour pécher, mais pour devenir juste, il ne peut se suffire, à moins de tirer sa justice de Celui qui seul est le Juste : *Ut peccet, homo ipse sufficit ad peccandum ; ut justificetur, non sibi sufficit nisi ab illo justificetur, qui solus justus est.* (*Enar. Psal.* 98 (PL. XXXVII, 1263)[44].

On n'a que trop souvent cité, à la suite de Prosper, les phrases désespérantes qui, çà et là, scandent les *Sermones*, les *Tractatus in Johannem* (416-417) les *Enarrationes in Psalmos* (418) :

> « Sans l'aide de Dieu tu ne peux rien ; je dis : rien de bien ; car, pour accomplir le mal, tu gardes sans le concours de Dieu, ta volonté libre ; et encore n'est-elle pas libre... » *Sine adjutorio Dei nihil agis ; nihil boni, dico ; nam ad male agendum habes sine adjutorio Dei liberam volontatem — quanquam non est illa libera.* (*Sermo* 156, 12, PL. XXXVIII, 856.)

Tout l'effort que nous avons déployé dans les pages précédentes pour montrer que saint Augustin conservait, malgré tout et toujours, un certain apport de notre vouloir propre s'effondre, puisque ce vouloir propre, en fait et en droit, n'aboutit qu'au péché : *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum.* Mais ces constatations pessimistes expriment-elles le point de vue définitif d'Augustin ? Est-il vrai que notre volonté soit enchaînée au mal et qu'il n'y ait plus, de notre part, aucune ouverture vers le bien ?

Comment expliquer alors cette insistance, cette chaleur de cœur et cette force de persuasion avec laquelle dans tous ses entretiens sur les textes sacrés, il nous dit les profondeurs illimitées de la clémence divine en nous pressant d'y recourir. C'est donc que le trésor des grâces est encore à notre portée, à la portée de nos prières ; c'est donc que nous participons dans une mesure qui n'est pas illusoire, à la mise en valeur des ressources qui subsistaient en nous :

> « Tout le bien que nous avons, nous le tenons de notre créateur. Si nous n'accomplissons que ce qui est en nous, ce sera pour notre condamnation ; mais si nous accomplissons ce que Dieu y a mis, ce sera pour notre couronnement : *Totum bonum quod habemus, ab artifice nostro habemus. Sed si hoc in nobis est quod ipsi facimus, inde damnabimur ; si autem hoc quod Deus fecit, inde coronabimur.* (*Enar. Ps.* 99, 15 ; PL. XXXVII, 1280.)

44. Prosper d'Aquitaine, *Liber sententiarum*, P.L., LI, 439, modifie sensiblement la teneur du texte augustinien : « *Ad peccandum homo abundat propria facultate ;* ad agendum autem bonum, non sibi sufficit, nisi... ».

Car l'accueil que nous faisons aux mouvements que Dieu nous inspire est une question d'âme ; nous nous réglons en tout sur la crainte ou sur l'amour : « Pour toute œuvre de bien, ce sont l'amour et la crainte qui nous conduisent ; pour toute œuvre de péché, ce sont aussi l'amour et la crainte ; selon que tu fais le bien, tu aimes et tu crains Dieu ; selon que tu fais le mal, tu aimes et tu crains le monde » : *Ad omne recte factum amor et timor ducit ; ad omne peccatum amor et timor ducit. Ut facias bene, amas Deum et times Deum ; ut autem facias male, amas mundum et times mundum* (*Enar.* Ps. 79, 13)[45].

Aussi convient-il en définitive de redonner à notre amour sa générosité essentielle : « *Purga amorem tuum*... Purifie ton amour ; dirige vers le jardin l'eau qui coulait à l'égout, et que ton cœur garde, envers l'auteur du monde, les élans qu'il avait pour le monde... Aimez, mais examinez ce que vous aimez ! *Amate, sed quid ametis, videte* ». (*Enar.*, *Ps.* 31, 5-PL. XXXVI, 260).

A quoi répondraient ces impératifs et ces conseils si l'homme n'était qu'un être inerte et désemparé, succombant sous le poids de la malédiction ? N'est-ce pas la preuve qu'en dépit des passages qui, par ailleurs, semblent détruire la liberté ou la rejeter dans la nécessité vicieuse du péché, Augustin n'a jamais cessé de rester fidèle à une certaine notion de choix, de discernement et d'acceptation volontaire ?

Nul ne saurait se substituer à nous dans l'inflexion que nous donnons à nos tendances[46].

XI. — La prédestination.

Pourtant, quoi qu'il en soit des valeurs que la psychologie ou la sagesse pastorale d'Augustin laisse reparaître en faveur de la liberté, il est certain que l'idée obsédante de l'universalité du péché originel, envahissant le champ de sa méditation, l'amène en général à ne plus prendre suffisamment en considération le peu de bien qui peut rester dans la nature humaine. De plus, à la constatation impressionnante du désastre originel, de la prépondérance des forces de concupiscence en notre corps de mort, aux considérations de discipline et de doctrine qui, de plus en plus, lui font saisir la nécessité de salut du baptême et des sacrements de l'Eglise catholique, va se joindre une idée théologique d'une immense

---

45. Prosper d'Aquitaine (*Lib. sententiaram*, sent. 249, P.L., LI, 462), donne : « Ad omne opus bonum amor ducit et timor Dei ; ad omne peccatum amor ducit et timor mundi. *Ut ergo adprehendatur bonum et declinetur malum, discernendum est quid et diligi debeat et timeri.* »

46. *Ep.*, 157, 9 « Animus quippe, velut pondere, amore fertur... Jubemur itaque detrahere de pondere cupiditatis quod accedat ponderi caritatis ». Ce texte rend difficilement acceptable l'équation posée par Gilson : *delectatio* = volonté. Il semble évident qu'ici la *delectatio* est « un poids différent de la volonté même ». (GILSON, *Introd.*, p. 205.)

portée : l'idée de prédestination qui, scellant dans l'esprit d'Augustin les convictions précédemment acquises, tend à les unifier en forçant toutes les contingences et les volitions de l'homme à s'insérer dans l'éternité même de Dieu.

C'est en 394-395, lors de l'étude approfondie qu'il entreprit des épîtres de saint Paul et surtout dans ses livres à Simplicianus (PL. XL, 101-148, I Q. 2) que saint Augustin, jeune prêtre, fut amené à réfléchir, en présence du cas concret d'Esaü, sur le mystère troublant de la prédestination divine. Il ne cherche pas à compliquer le problème. D'une part, il relève un fait : la destinée future de chaque homme est indépendante de tout mérite acquis ou éventuel : c. 4 : *nullo merito electus est Jacob... nullo merito improbatus est Esaü...* D'autre part, il envisage une hypothèse, un irréel, c. 9. *Noluit ergo Esaü et non cucurrit* ; *sed et si voluisset et cucurrisset, Dei adjutorio pervenisset, qui ei etiam velle et currere vocando prestaret.* « S'il avait voulu et s'il eût couru, c'est avec l'aide de Dieu qu'il serait parvenu... »

En somme, Augustin maintient ici toute son importance au facteur *volonté* ; mais quelle est en nous la source première de la volonté bonne ? Il est bien improbable qu'en dehors de la *vocatio* inscrutable de Dieu, une cause quelconque rationnelle ou naturelle puisse être *effectrix bonae voluntatis ;* mais, la réponse de l'apôtre nous en assure, le pourquoi essentiel de cette vocation échappe à notre curiosité ; il dépend seulement *alicuius occultae atque ab humano modulo investigabilis aequitatis* (c. 16).

A quelques détails près, Augustin a donc dès le début de sa carrière sacerdotale, énoncé correctement, dans la mesure où la capacité humaine peut le faire, les données du mystère. Mais ce n'est encore à ses yeux qu'un problème purement spéculatif. Vingt années environ passeront et c'est seulement vers 415 ou 417, au cours des *Tractatus in Johannem*, qu'Augustin se heurtera de nouveau à la même difficulté.

Dans le *Tractatus 45*, il applique d'assez curieuse manière les inconnues de la prédestination à la situation spéciale et à l'avenir des donatistes, au cas de ceux qui doivent rester ou revenir dans l'Eglise et y persévérer. Rien de particulièrement philosophique en cela ; c'était ramener un problème fondamental de la condition humaine à une situation historique et ecclésiologique accidentelle[47].

C'est dans le *Tractatus 53* que, rencontrant dans l'Evangile de saint Jean (XII, 37-40) la mention de l'endurcissement irrémédiable des Juifs, il lui arrive (pour la première fois, croyons-nous, depuis l'époque de *de diversis Quaest.* LXXXIII, *Q.* 68), d'envisager, dans son étendue, l'angoissant mystère des réprouvés : responsabilité, refus, culpabilité. Augustin ne peut se résoudre à souscrire à une condamnation *à priori* et fatale. Dieu sans doute connaissait d'avance leur conduite : *Ipsorum enim*

47. *Tract.*, XLV (P.L., XXXV, 1725), 13.

praescivit peccata ; mais dans la manifestation de leur refus, les infidèles avaient gardé quand même une certaine potentialité de mérite : « S'ils avaient voulu... » : *Si non malum, sed bonum facere voluissent, non prohiberentur*[48].

Devant ce mot terrible de saint Jean : *Non poterant credere*, Augustin suggère, c. 6 : « C'est parce qu'ils ne le voulaient pas... » *Si a me quaeratur, cito respondeo : « quia nolebant »*.

Ainsi, dans l'épanouissement de son génie religieux, en pleine possession de sa doctrine théologique, Augustin ne peut consentir à retirer à l'homme le plus défavorisé, infidèle et pécheur, sa part de volonté. Mais comment expliquer cet aveuglement ? Augustin ne se sent pas de force à pénétrer l'impénétrable, *ad inscrutabilia perscrutanda*. Cela dépasse les limites de l'homme ; mais deux ou trois certitudes s'imposent :

a) Le fait de la prédestination n'autorise personne à rejeter le recours à la prière et ne dispense personne d'accomplir pratiquement les actions que l'on doit accomplir[49].

b) Même la foi, qui est pourtant « un don » gratuit de Dieu et non un mérite préalable, la foi ne va pas sans participation active de volonté : *ne omnino existimemus in nostra potestate non esse, quod credimus*[50].

c) Si mystérieux que soit le dessein de Dieu, il relève d'une justice supérieure qu'on ne peut mettre en doute[51].

Bien des déviations eussent été sans doute évitées si les commentateurs de saint Augustin avaient mieux connu la doctrine solide et nuancée du *Tractatus* 53. C'est encore de la prédestination, dont il ne cesse de retourner et d'approfondir les conséquences, qu'Augustin s'efforcera de nous faire saisir les caractères dans sa Lettre à saint Paulin de Nole (*Ep.* 186, c. 18) en 417 et sa Lettre à saint Sixte (*Ep.* 194, c. 3, 4, 5 et 14 ; 31-34). Plus intéressants encore parce qu'il y envisage des aspects qui, à son gré, n'avaient pas encore été suffisamment mis en lumière seront l'*Enchiridion* (424), la Lettre à Vital (*Ep.* 217) et les deux livres *de praedestinatione sanctorum* et *de dono perseverantiae* (428-429), composés pour répondre aux observations de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire.

---

48. *Tract.*, LIII (P.L., XXXV, 1776), 4.
49. *Ibid.*, 8 (1778). Ce sera la doctrine qu'il soutiendra encore dans le *de corrept.* et *de dono perseverantiae*, 38-39.
50. *Ibid.*, 8.
51. *Ibid.*, 6 : « Non nobis iudicium de iudicio tanti iudicis usurpemus ».

XII. — La doctrine de l'Enchiridion et les réponses aux moines d'Hadrumète.

C'est en ce manuel, composé sans doute en 424, et contemporain du *Contra Julianum*, qu'Augustin paraît avoir donné l'expression la plus dure de sa doctrine[52]. Description des suites désastreuses et totales du péché primitif : l'humanité coupable et condamnée, emportée dans le cycle croissant de ses malheurs et de ses péchés : *de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata*... (*Ench.* 27) ; le libre arbitre détruit dans la mesure même où il pouvait servir à la réalisation du bien, « et par lui, l'homme, esclave du péché, n'est plus libre que pour pécher » : *ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est.* (*Ench.* 30).

On ne saurait dépeindre situation plus douloureuse et plus tragique ; et cependant, sur ce fond si sombre luit encore l'espoir d'une libération qui, assurément, ne peut venir de nous, mais procède de la grâce : *et hoc non ex nobis, sed Dei donum est.*

Le libre arbitre, en quelque sorte *calé* par le péché, fonctionne de nouveau, et de nouveau le vouloir propre de l'homme (préparé et assisté par le secours de Dieu) rentre dans le circuit, car « l'homme ne pourrait croire espérer, aimer, s'il ne le voulait, ni atteindre la palme de la récompense suprême, s'il ne mettait sa volonté à courir : *non possit credere, sperare, diligere, nisi velit, nec venire ad palmam supernae vocationis Dei, nisi voluntate cucurrerit.* (*Ench.*, 32).

Sous l'action de la grâce, le mécanisme de la volonté reprend donc son exercice normal.

Mais si l'explication est conforme à la doctrine habituelle d'Augustin, qu'en est-il de la question mystérieuse concernant les raisons de l'intervention décisive de Dieu et de sa préférence dans le choix de ses saints ? *Cuius vult miseretur et quem vult obdurat*... (*Ench.* 98).

Cette intervention est incontestable : *Quis... tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum volontates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere ?* Fondée en stricte justice, même en ce qui concerne l'abandon des réprouvés *(in damnatione justissima relicti)*, elle est inexplicable pour la raison humaine : « Dans ce mystère profond et salutaire se révèle tout le visage et, pour ainsi dire, l'intention expresse de la Sainte Ecriture *(universa facies atque, ut ita dixerim, vultus sanctarum Scripturarum)*, pour rappeler à ceux qui dirigent leurs regards vers elle que « celui qui se glorifie ne peut se glorifier qu'en Dieu ». (*Ench.* 98). Formule éloquente, mais qui n'apaise ni l'inquiétude ni la

52. *Enchiridion ad Laurentium.* (Éd. J. Rivière, *B. A.*, IX). La date 421 admise par Rivière (p. 80) et confirmée par Bardy (*Révisions*, *B. A.*, XII, p. 392), semble trop ancienne. Nous préférons avec M. F. Sciacca, la date 423/24.

curiosité. Nulle part comme dans l'*Enchiridion* on ne trouve formulé de façon plus austère, nous ne disons pas, le fatalisme de saint Augustin, mais sa soumission inconditionnelle devant l'absolue volonté de Dieu : *Deus igitur omnipotens... nec inique aliquid facit, nec nisi volens quidquam facit, et omnia quæ vult facit.* (*Ench.*, 102). C'est dans le même esprit de résignation entière et fervente à la justice de Dieu, avec le même sentiment de certitude en la précellence absolue de ses dons que saint Augustin rédigea, en 426, ses deux traités célèbres : *De Gratia et Libero Arbitrio* ; *De Correptione et Gratia*, à l'occasion de controverses et de troubles qui s'étaient élevés à son sujet dans un diocèse voisin d'Hippone, celui de son collègue et ami, l'évêque Evodius[53].

Des moines d'Hadrumète, d'ailleurs, on peut le croire, zélés dans leurs actes et dans leurs prières, refusaient d'admettre que leur comportement n'eût, en tant que tel, aucune valeur surnaturelle aux yeux de Dieu, que leur volonté de vivre selon la loi divine pût en fin de compte demeurer inutile au lieu d'être, comme ils le pensaient, une assurance de salut. Ils ne voulaient pas croire que le salut de l'homme fût lié à un décret irrévocable de Dieu, et gardaient le sentiment très vif de l'efficacité de leurs efforts. Augustin, froissé dans ses convictions les plus chères, dans cette tendance à l'exaltation des bienfaits de la grâce qui, depuis les *Confessions*, n'avait cessé d'être l'impulsion maîtresse de sa vie spirituelle, répondit, non sans véhémence, accompagnée peut-être de quelque précipitation. Les affirmations les plus catégoriques concernant la souveraineté de Dieu, la liberté totale de son choix et de ses préférences, et la puissance de son intervention qu'aucune force extérieure ne saurait mettre en échec ne cessent d'affluer sous sa plume. De là ces pensées qui semblent entraîner l'assujettissement de la personne humaine jusqu'au plus intime de ses volontés, et qui prennent d'autant plus de relief que, en les arrachant à leur contexte, on les sépare trop souvent du développement qui les justifie :

> « C'est le Tout Puissant qui accomplit dans le cœur des hommes le mouvement de leur volonté, de façon à accomplir par eux ce qu'il a eu, lui, le vouloir d'accomplir ». *Agit enim Omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit.* (*De Gratia et Lib. arb.* 42.)

> « On ne peut douter que les volontés de l'homme sont impuissantes à résister à la volonté de Dieu et à l'empêcher de faire ce qu'il veut, car c'est lui qui fait ce qu'il veut, même des volontés humaines. » *Non est itaque dubitandum voluntati Dei... humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult ; quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult facit.* (*De Corrrep. et Grat.*, 45.)

53. *De Gratia et lib. arbitrio ; de correptione et gratia* (P.L., XLIV, 881-946). Sur les incidents d'Hadrumète (Pâques 426). *Ep.* 214, 215, 216 (CSEL, LVII, p. 380-387).

Nous ne tenterons pas de solliciter ces textes pour les ramener à une signification plus acceptable à nos timidités. Mais qui autorise aussi à ne les comprendre que dans leur portée la plus autoritaire[54] ? N'oublions pas que saint Augustin, évêque et docteur, s'adresse ici à des moines en tumulte ; n'a-t-il pas le droit de leur parler avec sévérité, de rappeler, à ces esprits désobéissants et revendicateurs qui comptent sur leurs mérites, de quelle autorité suprême ils contestent les droits[55] ? En les morigénant, il était inévitable que ses reproches, qui ne sont pourtant que l'écho des paroles de saint Paul imposant silence à ses contradicteurs de l'Epître aux Romains, prennent une résonance quasi tyrannique. Ce serait une erreur grave de s'attacher à quelques phrases arbitrairement choisies et de fonder toute une théologie de la justice divine sur un traité de caractère occasionnel, destiné à un cercle restreint et motivé par des objections de circonstance. A la lire attentivement, la phrase-pivot du *De Correptione*, 38, exaltant avec son cortège d'adverbes imposants (*indeclinabiliter et insuperabiliter*) la bienfaisance infaillible et l'énergie de l'action divine, n'annule rien, dans la limite qui leur reste assignée, des possibilités, des efforts et des aspirations de la faiblesse humaine :

> « La grâce divine est donc venue, d'une action indéréglable et supérieure à tout, au secours des faiblesses de la volonté humaine pour la faire agir et pour que celle-ci, si faible qu'elle fût, ne succombât pas et ne fût dominée par aucune force contraire ; d'où résulte ce fait que la volonté humaine, quoique faible et limitée, et pour un bien encore très étroit, persévère cependant en vertu de la force divine : *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret neque adversitate aliqua vinceretur. Ita factum est ut voluntas hominis, invalida et imbecilla in bono (adhuc parvo), perseveraret per virtutem Dei.* (*de Corrept.* 38, PL. XLIV, 940.)

Enfin il conviendrait de remarquer que les traités relatifs aux incidents d'Hadrumète forment un tout et que l'on ne saurait séparer le *De Gratia et Libero Arbitrio* du *De Correptione et Gratia*. Or, que lit-on dans les chapitres liminaires du premier de ces écrits sinon l'attestation solennelle et réitérée de notre pouvoir et de notre responsabilité ?

> « C'est Dieu qui nous a révélé par ses Saintes Écritures qu'il y a dans l'homme un libre-arbitre... Tout d'abord, parce que les préceptes divins ne serviraient de rien, si l'homme n'avait pas la libre dispo-

54. Voir à ce sujet les observations de Ch. BOYER : « Le système de saint Augustin sur la grâce » (dans *Essais sur la doctrine de saint Augustin*), p. 207-236 ; P. DE LUBAC (*Surnaturel* p. 45-63) et en dernier lieu, GARRIGOU-LAGRANGE et G. DE BROGLIE, *Augustinus Magister*, t. II, p. 763-771, et t. III, 316-337, qui nous apportent sans aucun doute « une meilleure intelligence » du *de Correptione*.

55. *Ep.* 216,3 : « furtiva et tanquam servilis erat inter eos de non intelligenda veritate contentio ». Cf. *Retract.*, II, *B. A.*, XII, p. 556-558.

sition de volonté par laquelle, en les accomplissant, il peut parvenir aux récompenses promises. » *Non prodessent, nisi haberet liberum volontatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa præmia perveniret.* (*De Grat. et Lib. Arb.*, 2-5 ; PL. XLIV, 882-885.)

Il y aurait sans doute à tenir compte des cas où Dieu, par un effet de sa grâce toute puissante, brise la volonté rebelle du pécheur. Assurément il le peut, et le fait quelquefois : *Magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas* (*De Correp. et Grat.*, 45). Mais ce ne peut être qu'un fait exceptionnel, une sorte de miracle ; dans la majorité des cas, la grâce vient au devant et au secours des aspirations normales, mais trop faibles, de la nature humaine. C'est Dieu qui prépare la volonté des hommes ; il lui suffit de la rétablir dans son jeu régulier ; il n'a nul besoin de la contraindre[56]. Dieu constitue hors de nous et sans nous la raison lointaine de notre volonté ; mais lorsque notre volonté passe à l'action, il s'associe à nos efforts : *Ut ergo velimus, sine nobis operatur ; cum autem volumus, nobiscum cooperatur.* (*De Grat. et Lib. Arb.* 33).

XIII. — La doctrine de la prédestination des saints dans le cadre du corps mystique.

Venant après le *de Gratia et libero arbitrio*, et le *de Correptione et Gratia* (426) pleins d'austères remontrances et dominés par des préoccupations propres à des mentalités ascétiques, les deux livres d'Augustin sur *la Prédestination des saints* et *le don de Persévérance* (428-429), constituent avec l'*Opus imperfectum*, réfutation laborieuse de Julien d'Eclane, le dernier effort d'Augustin pour nous donner l'expression de sa pensée sur la valeur et la portée des activités de l'homme en regard des volontés de Dieu[57]. Ce sont aussi, avec le *de Correptione et Gratia*, les plus discutés de ses livres : ceux dans lesquels ses adversaires ont recueilli l'affirmation de thèses dont ils se sont indignés ; ceux dont le pape Célestin a dû prendre la défense pour en proclamer l'orthodoxie ; ceux pourtant sur lesquels n'ont cessé de s'appuyer dans leur désir de tout immoler devant Dieu les défenseurs *ultras* de la grâce[58]. De toute façon, ces livres passent

56. Contrairement à ce que l'on croit généralement, Augustin évite d'insister sur les cas où la grâce fait réellement violence à la nature humaine (*contra*, saint Jérôme, *Dial. adv. Pelag.*, III, 10 (P.L., XXIII, 579). Commentant le ralliement des Israélites à David effectué sous l'influence de la volonté divine, il explique « *Adduxit* » : Et quo modo adduxit ? Numquid corporalibus ullis vinculis alligavit ? Intus egit, corda tenuit, corda movit eosque *voluntatibus eorum*, quas ipse in illis operatus est, *traxit* ». (*De correpŧ.*, 45). Cf. *supra*, p. 357, n. 34.

57. *De Praedestinatione Sanctorum ; de dono perseverantiae.* Cf. *Ep.* 225 et 226. Les deux livres séparés dans la Patrologie de Migne (P.L., XLIV, 595-902 et XLV, 993-1034) constituent un ensemble. Dans les notes suivantes, nous indiquerons le *de dono perseverantiae* par l'abréviat. *de Praed.*, II.

58. Cf. Prosper d'Aquitaine, *Lettre à Rufin* (P.L., LI, 78-90).

pour représenter le testament doctrinal de l'évêque d'Hippone : qu'allons-nous trouver dans ces pages ?

D'abord, et l'on ne saurait s'en étonner, le rappel des formules attestant, d'accord avec l'Écriture, la souveraineté de Dieu et l'efficacité de sa grâce[59] ; mais aussi — présentée sous un angle, si l'on peut dire, encore plus « théologique » que dans la *Cité de Dieu* — une conception puissante et assez neuve du grand mystère des fins de l'espèce humaine, se réalisant par la désignation des individualités que Dieu appelle à partager sa gloire (*de Praed.*, I, 34). Comment la prédilection de Dieu, qui ne tend en principe qu'à nous donner la vie et la béatitude, serait-elle attentatoire à des « droits » qui n'existent que parce qu'il les crée avec nous ?

Étudions d'abord la définition *ex professo* formulée par l'auteur : « La prédestination des saints n'est autre chose que la connaissance anticipée et la disposition préalable des bienfaits divins qui doivent assurer de la façon la plus certaine la libération de tous ceux qui seront libérés : *Hæc est praedestinatio sanctorum nihil aliud : praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur* (*de Praed.*, II, 35).

Ainsi « la prédestination des saints » est prescience, mais en réalité plus que prescience ; elle est *praeparatio beneficiorum Dei*, c'est-à-dire qu'elle implique « prédisposition[60] ». A ce titre, elle se rattache philosophiquement à la notion de Providence, dont elle n'est même qu'un cas privilégié. Insérée par le vouloir créateur de Dieu dans l'harmonie préétablie du monde naturel et surnaturel, la prédestination des saints se trouve encadrée dans les coordonnées les plus grandioses : — dans la perspective eschatologique de la Cité de Dieu et de l'Église totale, où se rassembleront tous les élus dont Dieu connaît déjà les noms et dispose les vertus ; — dans la perspective mystique du Christ, le prédestiné par excellence, qui est le chef et le sanctificateur, auprès duquel tout naturellement s'agrégeront ses membres.

Si au lieu de lire le livre de saint Augustin avec la pensée d'y trouver des sentences dirimantes ou des formules de combat, on en avait pris connaissance dans un esprit plus libre d'idéologies préconçues, il eût été plus facile et plus édifiant de reconnaître avec quelle force, en des expressions remplies de piété et de confiance, saint Augustin, rattachant le salut de chacun des fidèles à la grâce du Rédempteur, contemple autour de la personne du Christ l'admirable expansion de la prédestination des

59. Encore convient-il de remarquer que les formules les plus absolues d'Augustin sont presque toutes empruntées à l'*Enchiridion*, au *de Gratia* (42-45) et au *de correptione* (38 et 45).

60. Cependant Augustin n'insiste pas outre mesure pour l'emploi de ce mot de préférence à *praescientia* : 48 : « magis enim fortasse voluerunt hoc verbo in ea re uti, quod et facilius intellegitur et non repugnet, immo et congruit veritati, quæ de praedestinatione gratiae prædicatur ». Dans le *de gestis Pelagi*, il avait affecté d'employer : *praedestinatus*, mais sans encore charger le mot de toute le signification qu'il y a attachée plus tard et en faisant en quelque sorte un synonyme de *vocatus* ou *electus* (c. 41).

saints : « *Sicut ergo praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus, ut membra eius essemus* (*de Praed.*, I, 31).

Ainsi comprise et ramenée à ses sources, telle qu'il la concevait déjà dans les *Tractatus*, la prédestination n'est pas le froid et dur système issu des interprétations plus ou moins contestables d'un exégète sans cœur ; elle s'associe aux forces les plus intimes et les plus réelles de la foi ; elle s'irradie christologiquement dans la majestueuse splendeur du corps mystique : « *Elegit Deus in Christo ante constitutionem mundi membra eius ; et quomodo eligeret eos, qui nondum erant, nisi praedestinando ?* (I, 35). Sainement comprise et replacée dans ses grandes perspectives, la prédestination n'est donc autre chose que la reconnaissance des bienfaits que Dieu, dans l'infaillibilité de ses desseins, a réservé pour ses élus, groupés autour du Christ[61].

Mais cette considération, si consolante soit-elle, n'est pas sans comporter des conséquences négatives qu'Augustin était trop loyal pour passer sous silence, et ses adversaires trop perspicaces, pour n'en pas signaler l'affreuse conclusion.

XIV. — Le sort des réprouvés.

Il y a prédestination des saints, et eux seuls sont prédestinés, car Dieu n'intervient que pour le bien et le salut de sa créature ; en dépit d'expressions isolées qui ont pu échapper à l'auteur, la métaphysique augustinienne n'admet pas que Dieu ait jamais pu diriger ni influencer quelqu'un vers le mal. « Il prend pitié de qui il veut et il endurcit (ou plutôt, laisse en proie à son endurcissement) qui il veut » ; mais à l'encontre d'aucune âme, bien que le sort de chacune soit fixé avant tout mérite effectif, il n'a jamais pris et ne pouvait prendre aucune disposition *à priori* de refus ou de damnation ; Dieu ne pousse personne au mal ni à l'enfer[62].

Mais alors se présente à notre pensée le sort angoissant de tous ceux qui, pour n'avoir pas été inclus dans le nombre des prédestinés, sont devenus des réprouvés. Où sont-ils ? Ont-ils mérité leur sort ? N'auraient-ils pu agir autrement ? *Ceteri autem ubi, nisi in massa perditionis iusto divino iudicio reliquuntur ? Ubi Tyrii relicti sunt et Sidonii, qui etiam credere potuerunt, si mira illa Christi signa vidissent.* Ils sont là où sont

61. *De praed.*, II, 67 (P.L., XI, V, 1033-34) « Et illum (Christum) ergo et nos prædestinavit, quia et in illo, ut esset caput nostrum, et in nobis, ut eius corpus essemus.. » Cf. *Enchirid.*, 36, (*B. A.*, IX, p. 170) : Unde naturæ humanæ tanta gloria nullis praecedentibus meritis... nisi quia magna... Dei gratia... evidenter ostenditur, ut intelligant homines *per eamdem gratiam* se iustificari a peccatis, per quam factum est ut homo Christus nullum habere posset peccatum ? Cf. *Tract. in Joh*, XXI, 8 : Christus facti sumus ; si enim caput Ille, nos membra. *Tr. in Joh.* 105, 8 (P.L., XXXV, 1907).

62. *Retract.*, I, 21, 2 : « Nullius mortem Deus quærit. »

les Tyriens et les Sidoniens, qui pourtant auraient pu croire, s'ils avaient vu les miracles du Christ. » (*de Praed.* II, 35.)

Voici en ce qui les concerne les conclusions d'Augustin : *a*) en principe leur sort est juste puisque, foncièrement incapables de vouloir le bien, ils sont englobés, collectivement, dans la *massa damnata* des descendants d'Adam[63].

b) Cependant tout péché implique volonté ; or, note-t-il dans l'*Enchiridion*, en ce qui concerne le cas des *parvuli*, cela ne saurait être... (*Ench.* 97) il y a là une difficulté presque inextricable[64].

c) D'autre part, la perversité des non-élus n'est pas telle qu'elle ait éliminé au préalable toute possibilité de salut. En fait, beaucoup d'entre eux auraient pu croire... Les habitants de Tyr et de Sidon auraient fait pénitence, s'ils avaient été témoins des miracles qui furent accomplis à Corozaïn et à Bethsaïda : « Et cependant Dieu en toute justice a refusé leur salut, quoi qu'ils eussent pu être sauvés, s'il le voulait : *nec utique Deus injuste noluit salvos fieri, cum possent salvi esse, si vellet* (*Ench.* 95)[65].

Il faut donc en revenir comme raison dernière à la justice insondable de Dieu ; mais les cas envisagés nous ont laissé entrevoir, si l'on peut dire, des atténuations à l'infaillible loi de prédestination. On ne saurait s'en tenir à la conception simpliste qui groupe en deux lots les privilégiés de la grâce et la masse des damnés. La prédestination n'est pas une loi mécanique et brutale ; elle admet un certain caractère de flexibilité, un coefficient de contingence et de chance. En droit, les situations sont ou paraissent fixées : d'un côté, les bénéficiaires de la miséricorde de Dieu ; de l'autre, ceux qui sont réservés à l'implacable justice. Aucune objection ne peut s'élever à l'encontre ; mais en fait, des « facteurs » peuvent intervenir, qu'il est intéressant de préciser.

C'est d'abord, pour les habitants des villes maudites, pour les Gentils, pour ceux que n'a pas atteint la prédication de l'Évangile, la prise en considération d'une situation historique, plus ou moins propice, mais qui sans aucun doute atténue ou aggrave les culpabilités[66].

C'est ensuite la présence ou la trace d'un certain *quantum* de bonne volonté, d'aptitude à la foi ou à la charité, qui s'est trouvé neutralisé

---

63. *De gratia et pecc. orig.*, II, 34 : « profecto universa massa perditionis facta est possessio perditoris ; nemo itaque, nemo prorsus inde liberatus est aut liberatur aut liberabitur nisi gratia redemptoris ». (écrit en 418). *Ep.*, 194, 14 (à Sixtus) : « Quærimus enim meritum obdurationis et invenimus ; merito namque peccati universa massa damnata est, nec obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam » (écrit en 417).

64. *Ench.*, 97 (*B. A.*, IX, p. 274) : « responderi solet quia hoc ipsi nolunt : quod quidem de parvulis non potest, quorum nondum est velle seu nolle ».

65. *Si vellet* ou *si vellent ?* Voir discussion de J. Rivière (*B. A.*, IX, p. 402-403. La leçon *si vellet* (Deus) est maintenant admise par tous les éditeurs. Au pluriel, saint Augustin aurait été obligé de mettre : *si voluissent* (plus-que-parfait, irréel).

66. Cf. *Enchir.*, 95 et *Tract. in Joh.*, LIII (P.L., XXXV, 1777), cité p. 362-363.

par le péché originel, mais qui dans un état de liberté réelle aurait produit son effet naturel et salutaire[67].

C'est enfin l'efficacité salvatrice de la prière chrétienne.

XV. — La médiation liturgique de l'Eglise.

Les deux premières circonstances énoncées ci-dessus ne peuvent guère avoir d'autre résultat que de restreindre la culpabilité des personnes en cause, de modérer à leur égard la cruauté du supplice ; mais la troisième (toujours bien entendu dans le cadre de la grâce) représente un facteur capable de fondre la rigueur des déterminations les plus sévères. Ce n'est pas là une consolation factice ni une clause de style. C'est chez l'évêque Augustin la conviction intime de sa conscience sacerdotale. Il faut voir avec quelle véhémence dans la lettre à Vital (*Ep.* 217, 2 et 7) il défend la sincérité et l'efficacité de l'intercession fraternelle de l'Église[68]. L'Église prie continuellement d'une prière publique pour la conversion des cœurs endurcis, et c'est ainsi qu'elle a pu obtenir la conversion des princes par la prière des humbles[69].

Nous sommes tous, à des degrés divers, bénéficiaires de cette supplication immense, de cette vaste offrande d'oraisons et de sacrifices qui s'élève vers le ciel ; si ces prières étaient vaines ou futiles, il ne resterait plus qu'une affreuse comédie[70].

Ainsi la prédestination ne saurait-elle apparaître comme une loi immuable et inexorable : par sa prescience qui en a prévu l'accomplissement dans le déroulement universel, par sa miséricorde qui en permet l'exercice, Dieu a consenti que la « communion des saints[71] » modifiât l'ordre de sa justice pure :

> « Peut-être certains ont-ils été prédestinés, de telle sorte que leur salut soit accordé à nos prières et qu'ils recevront la grâce de vouloir devenir et de devenir des élus : *Fortassis enim sic praedestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur et accipiant eamdem gratiam qua velint atque efficiantur electi*[72]. »

---

67. *De praed. sanct.*, II, 35 (P.L., XLV, 1014) : « Ex quo apparet quosdam habere in ipso ingenio divinum naturaliter munus intellegentiæ quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba vel signa conspiciant ».

68. *Ep.*, 217 (CSEL, LVII, 403-425) : « Non fallamus homines ». Cf. *de grat. et lib. arbitr.*, 29 : propter quid pro eis qui nolunt credere, oramus ut credant ? Quod prorsus faceremus inaniter, nisi rectissime crederemus, etiam perversas et fidei contrarias voluntates omnipotentem Deum ad credendum posse convertere.

69. Cf. *Enchirid.*, 103 (*B. A.*, IX, p. 290) : « ut orationibus humilium (Deus) dignaretur salutem præstare sublimium ».

70. *Ep.*, 217, 6-7 : « inaniter igitur et perfunctorie potius quam veraciter ...Labia dolosa, si in hominum quibuscumque sermonibus sunt, saltem in orationibus non sint. »

71. L'expression n'est pas encore connue de saint Augustin, mais elle deviendra courante dès le v[e] siècle.

72. *De praedest. sanct.*, II, 60.

La certitude de l'efficacité des prières liturgiques ouvre ainsi dans la rigueur du système une faille par où pourrait passer, grâce à la miséricorde de Dieu, une masse innombrable d'âmes en péril ; elle autorise en tout cas une infinité d'espérances... Mais en dehors de l'Eglise, la règle de justice s'applique sans exception. Tous étant impliqués dans la perversité fondamentale de la faute première, le sort de l'enfant qui vient au monde aussi bien que celui de l'adulte incroyant et pécheur tombe sous le coup d'une punition terrible, éternellement prévue dans le dessein de Dieu[73].

XVI. — La prédestination dans ses rapports avec le mérite véritable des âmes.

Cet acquiescement à la sentence suprême de Dieu, à l'époque où il écrivait les *Confessions*, Augustin l'énonçait encore avec des sentiments teintés d'humilité, d'espoir et de reconnaissance :

> « Entre eux et nous, dans l'incertitude terrestre de la science humaine, vous seul pouvez distinguer, car vous mettez nos cœurs à l'épreuve et appelez la lumière jour et les ténèbres nuit. Qui sait faire la différence, si ce n'est vous ? Mais que possédons-nous que nous ne tenions de vous ? Car nous avons été faits, nous, vases d'honneur, de la même pâte qui a servi à faire les vases d'ignominie. *Inter quos et nos, in isto adhuc incerto humanae notitiae tu solus, qui probas corda nostra et vocas lucem diem et tenebras noctem. Quis enim nos discernit, nisi tu ? Quid autem habemus, quod non accepimus a te, ex eadem massa vasa in honorem, ex qua sunt et alia facta in contumeliam ?* (*Conf.*, XIII, 15.)

Mais en 418 comme en 429, le vieil évêque souscrit avec une ardeur presque farouche à l'inclémence d'une condamnation aussi juste que redoutable. C'est donc en un acte de soumission complète à la justice de Dieu, de foi en l'infaillibilité de ses volontés, que se résume définitivement l'attitude de saint Augustin : *O homo tu quis es, qui respondeas Deo ?*

Si donc nous essayons de faire le point, du dernier état de la pensée d'Augustin, nous retiendrons ceci :

a) La constatation d'une condamnation massive dont les causes échappent à notre raison, mais d'où pourtant se trouve éliminé ou difficilement saisissable l'élément qui devrait faire le fondement réel de la responsabilité, c'est-à-dire une participation consciente de la volonté ;

b) La désignation irrévocable et établie de toute éternité d'un nombre *x* d'élus, choisis arbitrairement par Dieu en dehors de toute référence à

73. *Ench.*, 26, ad f. : « *in quo omnes peccaverunt* ». « Mundum quippe appellavit eo loco (*Rom.*, V, 12) Apostolus universum genus humanum. »

leurs mérites futurs (puisque ces mérites seront l'effet, et non le motif, de leur prédestination). Saint Augustin s'incline devant l'autorité souveraine des textes de saint Paul interdisant tout débat. Mais si le même problème s'était offert à sa méditation à l'époque de ses premières recherches philosophiques ou encore quand il ébauchait les pages métaphysiques du *de Trinitate*, peut-être eût-il essayé de donner au mystère insondable; non certes une confirmation rationnelle, mais dans une certaine mesure cette justification que réclame toujours notre intelligence insatisfaite. Dans le *de libero Arbitrio*, il s'était posé la question de savoir si l'on ne pourrait pas remonter jusqu'à une cause antérieure à notre volonté[74]. En partant des principes de la philosophie augustinienne, serait-il impossible de découvrir des raisons qui, sans expliquer totalement le fait de la prédestination, en rendraient la notion moins abrupte ?

La difficulté étant de concilier, aussi bien pour les saints que pour les réprouvés, l'exercice réel d'une volonté autonome avec le principe des déterminations invariables de Dieu, devons-nous renoncer à trouver dans les données de la théodicée augustinienne les bases sur lesquelles pourrait se réaliser cet accord ?

Sans doute, obstinément décidé à combattre toute interprétation issue des tendances de Pélage, Augustin rejette et a toujours rejeté une discrimination qui se fonderait sur le postulat des « mérites futurs »[75]. Mais pourquoi, dans un passage éclatant du *de Praedestinatione sanctorum*, après avoir encore rappelé que le choix des élus décrété par Dieu ne constitue qu'un seul et même acte avec leur création et l'attribution de vertus qui les rendront saints devant lui, Augustin, ajoute-t-il, dans un mouvement dont il n'a peut-être pas mesuré toute la portée : « comment Dieu choisirait-il pour en faire ses élus des êtres impies et impurs ? *Numquid eligeret impios et immundos*[76] ?

Nous savons pourtant que parmi les saints que Dieu a prédestinés se trouvent un grand nombre de pécheurs et d'impies — et que tous les hommes portent au moins la souillure d'Adam. N'est-ce donc pas implicitement reconnaître que, par delà les contingences et les apparences de l'existence terrestre, l'*élection* préalable s'est faite en vertu d'un certain critère de mérites attachés à la structure essentielle des individus ? Il y avait donc chez les élus futurs, en dépit de l'impiété et de l'impureté qu'ils contracteraient en tant que participants de la « tentation humaine », sous la gangue de leurs péchés ultérieurs (qui seraient pardonnés), un fond de bonté inhérente, une certaine authenticité de vertu attachée à leur personne ; tout comme chez les réprouvés, il fau-

---

74. *De lib. arbitr.*, III, 49 (*B. A.*, VI, p. 418) : « quæ tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis ? »

75. *De prasd. sanct.*, I, 25 : « ideo nec Pelagiani hoc dicere potuerunt. »

76. *De praed. sanct.*, I, 35 (P.L., XLIV, 986 ad f.).

drait reconnaître qu'il y a eu depuis toujours un fond intrinsèque et primitif de mal qui s'opposait à leur élection, à leur salut.

Saint Augustin, par crainte sans doute de restaurer la théorie origéniste de la préexistence des âmes, n'a pas osé hasarder cette explication. Cependant, dans les grandes lignes de la philosophie spiritualiste à laquelle il s'était rallié, n'aurait-il pu entrevoir qu'il y avait pour toutes les âmes comme pour toute créature destinée à venir au monde, soit dans cette « image » de la création que Dieu porte en sa mémoire infinie[77], soit plutôt dans cette sorte de « *massa* » spirituelle qui concentre au moins sous forme « séminale » tous les fils d'Adam avant leur entrée dans le cycle temporel, — indépendamment des actes spécifiques et concrets qu'ils accompliront dans la vie —, comme une sorte de « réaction » fondamentale : volonté encore virtuelle, mais volonté innée, qui fixe invariablement le caractère de leur amour[78] ? Dans cette hypothèse, bien avant de naître, Judas avait choisi la trahison, et Jean la fidélité. Caïn et Esaü n'avaient encore fait aucun acte ni en bien ni en mal avant de naître, que leur inclination morale était déjà acquise, conforme à la loi intérieure de leur choix. Une telle théorie étendant la portée de la responsabilité humaine bien au-delà des normes de la naissance et de la mort, élargissant au-delà de l'espace de la vie les données de la conscience et les tendances profondes de la volonté, rendrait plus concevable la loi de prédestination. Ce n'est pas Dieu qui fait les âmes méchantes ; mais dès qu'il les pose dans l'existence, certaines d'entre elles, par le mouvement spontané de leur volonté, se précipitent vers le mal[79]. Dans un monde de justice et de sainteté, ces âmes n'auraient jamais trouvé place ; mais le péché d'Adam leur a ouvert la voie ; il a soulevé pour elles la barrière du péché et de la vie[80]. Mauvaises de par leur propre tendance, mauvaises dans leur « intentionnalité », Dieu ne les aurait pas créées ; mais, le mal existant, elles ont afflué en cette vie, en attendant l'enfer. Dieu, qui ne les avait pas prédestinées au ciel, ne pouvait leur laisser accès à l'être que dans un monde pécheur. Mais il n'est pas responsable de leur perversité, et les abandonne à elles-mêmes...

77. *De Genes. ad litt.*, VII, 32 33 (P.L., XXXIV, 367).

78. Cet amour étant fonction de la conception que chacun se fait de son bonheur. Cf. *de lib. arbitr.*, I, 30 (*B. A.*, VI, p. 194) : Itaque cum dicimus voluntate homines esse miseros, non ideo dicimus quod miseri esse velint, sed quod in ea voluntate sunt quam (etiam eis invitis) miseria sequatur necesse est ».

79. Cf. *De lib. arbitr.*, III, 56-57. (*B. A.*, VI, p. 429-432).

80. De même, dans notre vie psychologique, bien des velléités refoulées dans la subconscience ne sont susceptibles de se réaliser que si un premier acte effectif leur donne passage à la suite duquel les actions coupables se succèdent en chaîne.

XVII. — La destinée humaine dans les perspectives du devenir et de l'éternité.

Les prolongements qui viennent d'être esquissés sont bien, croyons-nous, dans le sens de la pensée augustinienne ; peut-être un jour ou l'autre, l'illustre docteur aurait-il été amené à les formuler si, moins tendu dans son intransigeance polémique, moins désabusé peut-être sur les aptitudes de la raison humaine, attentif à la lettre plus encore qu'à l'esprit, il n'avait délibérément sacrifié l'intelligence à la foi, s'inclinant sans débat et imposant à tous de s'incliner comme lui devant la réponse de l'Écriture. Solution autoritaire du problème le plus troublant qui puisse se poser à la raison humaine ; solution qui ne pouvait manquer de paraître aux uns rebutante par sa dureté et ses obscurités ; aux autres, admirable en raison même de sa rigueur et de la soumission totale qu'elle implique.

Mais que devient dans de telles perspectives métaphysiques le problème humain et quotidien de notre liberté ? Celui de notre activité responsable et libre, *hic et nunc ?* C'est peut-être une des grandes erreurs des lecteurs du *de Praedestinatione* de n'avoir pas compris, et c'est peut-être aussi l'imprudence d'Augustin de n'avoir pas suffisamment mis en lumière que, s'il s'agissait au fond d'une seule et même question, d'une seule et même activité, il fallait la considérer sur deux plans différents.

Engagée dans le cycle des réalités temporelles, dans le monde du devenir, notre activité reste libre, contingente et imprévisible, soumise d'ailleurs aux aléas de l'existence, aux influences contraires de la grâce et de la tentation ; — mais, envisagée du point de vue de Dieu, sous l'angle de l'éternité, il est bien certain que notre destin s'inscrit dans les intentions et les lois de son infaillible sagesse, sans que cela atténue la participation propre de notre conscience et de notre vouloir, c'est-à-dire en fin de compte, nos mérites et notre responsabilité.

La liberté d'ordre pratique et pragmatique, telle que nous la concevons, est du domaine actuel ; dispersée en une infinité d'actions, elle se donne carrière dans les choses qui passent, dans un monde mouvant ; elle se présente pour nous avec un double caractère d'indétermination ou d'incertitude (quant au choix de l'objet) et de responsabilité volontaire ; elle est choix.

La prédestination engage notre passé, notre présent et notre avenir en termes d'éternité. Étant la projection dans un *présent hors série* de notre agitation temporelle, elle concentre dans un absolu de toujours les variables et les variations de l'existence concrète ; elle trouve son explication dernière dans l'immuable existence de Dieu, bien que par l'action créatrice et la grâce, elle rayonne dans le temps. Ici comme

ailleurs, c'est à la conception du temps et de l'éternité qu'il convient de faire appel pour résoudre les antinomies de la pensée augustinienne[81].

La méprise des moines d'Hadrumète qui follement revendiquaient à l'encontre de Dieu leur petite autonomie individuelle, le malentendu qui a mis aux prises en d'insolubles controverses tant de théologiens, l'équivoque que saint Augustin lui-même n'a peut-être pas toujours dissipée de façon assez nette, viennent de ce que l'on a trop souvent confondu les deux ordres. On a cru pouvoir, en étudiant les mêmes objets, passer et revenir d'un plan à l'autre, de la psychologie à la métaphysique, de la contingence à la transcendance, de l'existence à l'éternelle durée.

Dans la première phase de sa démarche philosophique (du *de Libero Arbitrio* aux *Confessions*), Augustin s'est intéressé de préférence aux modalités de la liberté, c'est-à-dire de la volonté, dans son cadre actuel, transitoire, successif ; — puis, sous l'influence de la réflexion et de la culture théologique, à mesure qu'il tendait à dégager l'action humaine de son contexte mouvant et périssable (de la *Cité de Dieu* au *de Praedestinatione sanctorum*), il a de plus en plus porté son regard sur l'idée de prédestination, c'est-à-dire sur une notion de l'existence absorbée dans la structure totale du plan divin.

On comprend alors que, la liberté accidentelle et concrète (celle des actions particulières, *ad quoscumque actus*) s'effaçant devant la ligne générale de l'existence entière, toutes les « différentielles » ramenées à une « intégrale », la destinée de l'homme se résume et se fixe en une formulation unique et définitive : *persévérance finale* ou *endurcissement* seront dans la métaphysique de saint Augustin les seules réalisations concevables de cette attitude suprême.

XVIII. — Importance de la volonté dans la définition de la liberté

Nous ne nous dissimulons pas les insuffisances de la synthèse qui vient d'être esquissée. Nous avions exprimé l'intention de n'étudier « qu'un seul problème, sous l'éclairage d'un seul et même principe ». Or, insensiblement nous avons passé de la liberté concrète à la liberté métaphysique, de la notion première et en apparence assez claire de volonté (libre détermination) à celle plus obscure de responsabilité ; des facteurs « hétérogènes » — hérédité, concupiscence, action théologale de la grâce — sont encore venus compliquer le problème et en ont modifié profondément les données initiales. Il s'est produit ainsi au fur et à mesure que nous poursuivions notre étude comme un déplacement de point de vue, une

81. Cf. les pages excellentes et denses de J. Guitton : *Le temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 278-282 et 333-338.

sorte de glissement vers des considérations philosophiques de plus en plus générales ; mais saint Augustin lui-même n'est-il pas à l'origine de ce « glissement » ?

Si, comme dans le *de Libero Arbitrio*, il s'en était tenu à l'étude du problème de la liberté réduite à un schéma idéal, il lui aurait été plus facile de présenter une théorie logique, mais cela en sacrifiant les éléments complexes et divers qui se découvrent au fur et à mesure que l'on approfondit le sujet. Libre aux philosophes de concevoir un certain type de *liberté parfaite ;* mais la vie ne saurait offrir, à qui observe et ré échit, que l'exemple d'une « liberté relative », influencée par toutes sortes de facteurs physiques, historiques, sociaux, surnaturels. Pélage, ébloui par le mirage d'une liberté pure, s'est évertué contre l'évidence à nier toutes ces restrictions à l'exercice plénier de notre libre arbitre[82]. Mais Augustin était mieux préparé à reconnaître les imperfections de la condition humaine, et, à mesure que le philosophe s'effaçait en lui pour céder la place au théologien, plus se développaient dans sa pensée, avec le sens de la grâce et la vénération des textes révélés, les sentiments chrétiens d'humilité et d'adoration, il a attribué une part de plus en plus grande à celles de nos déterminations qui émanent directement de Dieu « par Jésus-Christ Notre-Seigneur[83] ». Cette liberté, sollicitée ou perturbée par tant de facteurs, devient ainsi terriblement difficile à définir en quelques termes simples ; elle est encore « liberté », mais elle n'est plus « autonomie ».

N'oublions pas d'ailleurs, comme l'a justement fait remarquer le R. P. de Broglie, que la notion de liberté ne représentait pas pour saint Augustin exactement la même chose que pour nous[84]. Sans dire qu'il ait tout à fait ignoré la notion d'une *libertas a necessitate* (car il a toujours réagi avec une grande vivacité contre les acceptions de tendance « fataliste »[85]), ce qui constitue pour lui l'essence du libre arbitre, ce ne sont, à proprement parler, ni la faculté d'un choix, ni la conscience claire des motifs, ni l'absence de toute sollicitation extérieure, ni même la maturité de la raison, mais *l'adhésion expresse de la volonté*[86]. Même dans l'ivresse (comme dans la colère ou dans la passion), même dans

---

82. C'est cette revendication d'autonomie totale, beaucoup plus que la négation de la grâce ou du péché originel, qui est la caractéristique essentielle du Pélagianisme. Cf. Célestius, apud *de gest. Pelag.*, 42 : « non esse liberum arbitrium si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid aut non facere ».

83. « *Gratia Dei per Iesum Christum dominum nostrum* » est le leit-motiv d'Augustin dans le *de perfect. justititiae hominis* (CSEL, XLII), c. 9 et passim, en réponse aux assertions de Célestius.

84. G. de Broglie, dans *Augustinus Magister*, t. III, p. 320-322.

85. *Contra II Epist. Pelagian.* II, 12 : « Hic si respondetis, hanc ipsam Dei benevolentiam, quae non merita sequitur sed bona indebita gratuita bonitate largitur, *fatum* potius esse dicendum.... nonne adtenditis, nonne perspicitis non a nobîs divinæ gratiæ nomine fatum asseri, sed a vobis potius divinam gratiam fati nomine nuncupari ? ». Cf. *C. Jul. imperf.*, III, 122.

86. Cf. Gilson, p. 166-167.

l'ignorance, même dans l'impulsivité de l'enfant, la tendance directe et spontanée de notre volonté vers un certain type de bonheur, l'autodétermination et l'intensité de notre amour suffisent à créer la responsabilité, le mérite ou la faute[87]. C'est cela le *liberum arbitrium ;* mais ce n'est encore que le premier stade ou le simulacre de la vraie *libertas*. celle qui procède de Dieu et qui s'épanouit dans le cadre de la grâce.

Si la volonté ne constitue pas toute la liberté, du moins elle en est, dans l'axe de nos « délectations », la force primordiale.

GEORGES DE PLINVAL,
Fribourg (Suisse).

87. *Confess.* II, 11.

L'Image de Dieu-Centre dans les *Confessions* de saint Augustin

VALEUR HISTORIQUE ET VALEUR PSYCHOLOGIQUE D'UNE IMAGE AUGUSTINIENNE

Si la recherche qui fait l'objet de cet article se limite dans l'ensemble aux *Confessions*, c'est — outre une difficulté de fait à embrasser la totalité de l'œuvre augustinienne — parce que cet ouvrage représente, dans l'ensemble de l'œuvre, un cas privilégié. On a déjà remarqué[1] que la floraison d'images des *Confessions* restait isolée dans l'ensemble des écrits augustiniens. Mais en retenant, pour hypothèse de départ, cette singularité, on se demandera si les images des *Confessions* ne requièrent ainsi l'attention que par ce chatoiement particulièrement brillant : autrement dit par leur degré d'intensité, plutôt que par leur nature. Or je crois que c'est bien de nature qu'il s'agit. Dans les *Confessions*, Augustin atteint à la conception d'un univers d'images non plus éparpillé, mais cohérent et organisé comme une vision. C'est là le trait qui à mon avis les définit. Non peut-être que cette découverte poétique soit le privilège exclusif des *Confessions*. Celles-ci contiennent en effet quelques images de détail qui ne s'éclairent pas par référence à un ensemble (le poulain indocile de II, III, 8, etc...), et surtout, inversement, d'autres œuvres augustiniennes présentent les ébauches d'un monde d'images organisé. Mais il reste que dans les *Confessions* cette découverte atteint sa plus nette expression. Et donc, pourvu qu'on ménage les nuances nécessaires, il demeure vrai de dire qu'elle constitue le trait distinctif des *Confessions*[2]. De celles-ci aux autres œuvres, ce qui diffère en effet n'est

1. J. FONTAINE, *Sens et valeur des images dans les Confessions*, dans le volume collectif *Augustinus magister*, Paris 1954, I, p. 117-126.

2. Ce caractère spécifique des *Confessions* dans l'œuvre augustinienne ne paraît pas s'expliquer par la date de leur composition. Rien ne permet de croire (même pas l'étude chronologique de K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*. Brno-Paris 1933, *Introd.* II) qu'au temps des *Confessions* Augustin ait eu, de l'image littéraire, une théorie particulière. Ce doit être plutôt que, ayant atteint dans cette œuvre un certain degré d'intensité lyrique, il a pour ainsi dire franchi un seuil, qui l'a fait accéder à une conception nouvelle et plus puissante de la poésie.

pas telle image de détail, ni donc pour ainsi dire le matériel d'images utilisé. Dans les *Confessions*, par exemple, la foi en Dieu est figurée par un navire au milieu d'une mer démontée (I, XVI, 25) : mais dans d'autres œuvres aussi (2. *Tr. in Joh.* 4, P.L. XXXV, 1390). Dans les *Confessions* comme ailleurs, par une maison rassurante au milieu des ténèbres extérieures, etc... Seulement, dans les *Confessions* et nulle part ailleurs, ces images se définissent non plus par leur intérêt propre, mais par leur fonction dans un ensemble. Voyant en effet ces diverses images de Dieu se succéder dans des contextes très semblables (les fidèles attendent au *nid* de l'Église la poussée de leurs plumes, au *berceau* de la foi leur croissance spirituelle : IV, XVI, 31 et V, V, 9), ou s'accumuler dans le même paragraphe (ainsi en VIII, I, 2), on doit en conclure qu'elles sont, dans l'intention de l'auteur, interchangeables entre elles et donc équivalentes. Elles sont, si l'on veut, comme des rayons issus d'un même foyer, ou comme la monnaie d'une image fondamentale[3]. Or posons comme hypothèse que les images de Dieu contenues dans les *Confessions* - navire au milieu de la tempête, maison au milieu du monde dangereux, etc... — ne sont que des aspects particuliers de l'image maîtresse : Dieu est vu comme Centre du monde, au milieu d'une zone désertique qui l'encercle.

* * *

Qu'Augustin imagine Dieu comme Centre, c'est clair, puisque d'une part la stabilité pour l'âme ne se trouve pas dans les choses créées, elles-mêmes instables, cf. IV, X, 15 : (anima)... « requiescere amat in eis, quæ amat. In illis autem non est ubi, quia non stant » ; ni non plus en elle-même, cf. IV, VII, 12 : « et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere » ; et que d'autre part être loin de Dieu c'est « habiter au dehors », cf. III, VI, 11 : « foris habitantem in oculo carnis meæ ». Seul point d'équilibre, seul point où les créatures demeurent naturellement, Dieu est donc pour celles-ci comme le foyer, le Centre de l'Univers.

Encore faut-il bien élucider cette notion et ce mot. Le passage cité IV, X, 15 fait penser à un centre de gravité plutôt qu'à un centre au sens géométrique (centre d'un cercle). Dieu est au milieu du monde, sans doute, mais puisque tous les êtres convergent vers lui par une impulsion naturelle il est, si l'on insiste sur sa qualité et son activité plutôt que sur la figure objective du monde, le centre d'attraction, le pôle magnétique de la vie. Quelques expressions paradoxales nous avertissent

3. Pour faire bref, sur ces principes de méthode et la notion de « foyer d'images », qu'on veuille bien se reporter à une communication faite aux *Etudes Latines* = *R.E.L.* 1954, p. 52. Les *Confessions* seront citées d'après le texte et la traduction de l'éd. LABRIOLLE (Les Belles Lettres), 1950.

d'ailleurs de ne pas nous en tenir à la seule acception géométrique du mot « centre ». Comment en effet, si Dieu est représenté comme matériellement localisé en un point fixe de l'Univers, fût-ce à titre d'image et ce point fût-il par ailleurs central, comprendre les données topographiques de V, II, 2 : le pécheur qui a fui loin de Dieu se heurte contre lui ; qu'il se retourne donc, et voici que Dieu est dans son cœur. C'est que Dieu, commente Augustin, n'est en aucun point déterminé, il est seulement le Centre de toute vie spirituelle : « Videlicet nesciunt, quod ubique sis, quem nullus circumscribit locus, et solus es præsens etiam his, qui longe fiunt a te... et ecce ibi es in corde eorum, in corde confitentium tibi et proicientium se in te et plorantium in sinu tuo post uias suas difficiles ». Même paradoxe, avec même valeur d'avertissement, en X, XXVII, 38 : Dieu était en moi, mais moi j'étais hors de moi-même (cf. VII, VII, 11). Et, mettant désormais l'accent sur le contenu positif des expressions augustiniennes, IV, XII, 18 : « intimus cordi est, sed cor errauit ab eo », même si le cœur s'est éloigné de lui, Dieu est au fond du cœur. Il est donc ce qu'il y a de plus vivant au fond des êtres, ou, comme il est dit en III, VI, 10, « la vie des vies ». Dieu est donc au cœur de l'être ; mais aussi, de façon complémentaire, et suivant la dialectique « Dieu en moi — moi en Dieu », contenant-contenu, familière aux *Confessions* (I, III, 3), il est celui en qui se rassemble tout ce qu'il y a d'être au monde[4]. Car, s'il est lui-même l'être stable par excellence (IV, XI, 16), celui qui demeure en soi-même (VII, VII, 11) et confère la stabilité (IV, XII, 18, cf. *De uera rel.* XII, 25 et XX, 38), c'est à son contact que tout être doit trouver sa cohésion. Comme un aimant, il attire, il regroupe en lui les parcelles « dispersées » de l'âme. C'est en ce sens qu'il « rassemble » l'être humain, cf. I, III, 3 : « et cum effunderis super nos... non tu dissiparis, sed *colligis* nos » ; qu'il « recueille en lui notre être dispersé », cf. II, I, 1 : « colligens me a dispersione in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te auersus in multa euanui ». Ainsi, Centre du monde, non comme un centre matériel, mais comme celui qui est au cœur de l'être vivant, ou qui regroupe en lui tout ce qu'il y a de vivant, Dieu est bien le Centre vital de l'Univers.

Augustin met donc assez de soin à poser les fondements de son univers, comme s'il voulait s'assurer d'être compris. Il l'a fait jusqu'à présent en termes non imagés (vie des vies), ou d'une imagination assez

4. On peut douter s'il s'agit d'images dans toutes les expressions qui relèvent de la dialectique « contenant-contenu ». L'affirmation de III, I, 1, que « Dieu contient le monde » signifie qu'il en tient ensemble (continet) les parties, qu'il en assure la cohésion : ce qui est plutôt une *idée*. Cependant, ailleurs l'image se dessine et s'affirme. Ne sentira-t-on pas comme imagée l'expression de II, I, 1, « Dieu *recueille* (colligens) en lui notre être *dispersé* » ? J'ai donc cru pouvoir maintenir ce passage, et tous les autres qui constituent le paragraphe. L'ambiguïté doit tenir, au moins pour une part, à l'objet même auquel s'applique l'image. S'agissant de Dieu, dans l'expression des métaphysiciens et des théologiens, il est délicat de distinguer à coup sûr ce qui est image de ce qui ne l'est pas.

austère (intimus cordi est...). Mais aussitôt cette vue fondamentale s'épanouit en de vraies images, cette fois concrètes et vives : Dieu est un berceau, un nid, une maison... Celles-ci cependant, si autonomes qu'elles paraissent parfois, n'en sont pas moins des formes prises par l'image essentielle du Centre vital. La preuve nous en est donnée par les études que des psychologues ont consacrées à l'angoisse, et notamment aux sentiments anxieux d'abandon. Or ces études dans leur ensemble montrent que, pour l'enfant puis pour l'homme, le berceau — par métaphore le nid — la maison, le village sont ressentis comme centre de vie (le mot « foyer » le dit bien), par rapport aux menaces du monde extérieur : puisque en être éloigné, c'est se sentir relégué, exilé, et puisque retrouver le Centre est un des thèmes majeurs de la lutte contre l'angoisse et de la conquête de la sérénité — ceci non seulement dans des techniques mystiques (le yoga), mais simplement chez les poètes. Ainsi de la maison et des poèmes qu'elle inspire. Blotti dans son intimité, l'enfant regarde par la fenêtre le monde extérieur, dont les menaces échouent contre les murs ; la comparaison de ce resserrement et de cette immensité lui fait éprouver plus vivement le sentiment du nid. Les jours d'orage, elle est sentie comme un bateau dans la tempête : toujours donc comme le lieu de la vie, au milieu de la zone désertique du monde extérieur[5]. Ainsi du village, par opposition à la terre alentour, de plus en plus étrangère et hostile à mesure qu'on s'éloigne. Et surtout si, le pays alentour étant stérile ou sauvage (comme la montagne autour de Thagaste), le village, sorte d'oasis, bénéficie du renforcement que peut conférer, au sentiment du Centre, le fait qu'il est effectivement centre géographique et économique du pays.

Si profondément ancré d'ailleurs, si naturel, paraît être ce sentiment, que vivre au Centre n'est pas seulement un donné que l'homme constate, mais bien une exigence de son esprit. C'est clair au moins dans la mentalité archaïque. Dans les civilisations archaïques en effet, un groupement humain ne s'établit pas en un lieu sans avoir vérifié l'aptitude de ce lieu à fonctionner comme Centre vital. Et cela se comprend de soi : pour l'esprit « primitif », il n'existe pas un espace abstrait, qui s'offrirait comme un cadre uniforme pour recevoir un contenu, mais des espaces qualitativement distincts, hétérogènes, doués de propriétés singulières. Ainsi l'Est, étant la direction du soleil levant, évoque le complexe matin — couleur rouge — renaissance ; le Nord : nuit — couleur noire — mort. C'est dire que, pour le point particulier qui nous intéresse, la vie n'est pas possible partout à la surface de la terre. Il est par suite nécessaire de découvrir les points où l'énergie vitale jaillit assez abondamment pour pouvoir alimenter le Centre dispensateur de vie que doit être un village.

5. G. BACHELARD, *La terre et les rêveries du repos*, Paris 1948, chap. IV. On y trouvera les références aux poètes.

Certains lieux, par un miracle significatif, se révèlent immédiatement comme susceptibles de jouer ce rôle. Ainsi, l'endroit où un bâton planté en terre a pris racine montre par là quelle abondance de vie il est capable de dispenser. Il n'est d'ailleurs pas interdit à l'homme, par une intervention plus active, de capter, de concentrer et de fixer à son bénéfice, à l'endroit où il veut établir sa demeure, le jaillissement vital de la surface terrestre. C'est à cette intention que doit répondre ce qui est, pour les Etrusco-Latins, l'acte décisif de la fondation d'une ville : l'aménagement du *mundus*. Celui-ci se définit comme une cavité par laquelle, selon la croyance originelle, s'opère la jonction des trois niveaux cosmiques : ciel — terre — enfer. Or, là où se trouve réalisée cette jonction, passe l'axe cosmique : et donc le point par où il s'insère dans la terre — l'ouverture même du *mundus* — vaut pour le Centre du monde. Par suite, l'établissement d'un *mundus* assure, à la ville bâtie autour de lui, l'abondant jaillissement de vie qui, plus que partout ailleurs, ne peut manquer de se manifester au Centre du monde[6]. Vivre au Centre, trouver un Centre, aménager un Centre : on voit dans quelle représentation essentielle s'enracinent les images littéraires du nid, de la maison ou du village.

Celles d'Augustin sont significatives. Une attention un peu avertie les décèle en grand nombre dans les neuf livres autobiographiques. Cependant ce n'est pas dans leur nombre qu'il faut surtout les considérer, mais dans leur lien et leur agencement réciproques. Elles s'ordonnent l'une à l'autre, en effet, pour constituer un véritable univers d'images, dont la structure est assez ferme pour que, avant toute autre preuve, il s'impose déjà par sa cohérence même. Le « berceau de la foi » est mentionné en V, v, 9 : « in fidei cunabulis ». Le « nid » de l'Église, abritant comme de petits oiseaux les simples d'entre les fidèles, en IV, xvi, 31 : « ut in nido ecclesiæ tuæ tuti plumescerent et alas caritatis alimento sanæ fidei nutrirent ». Enfin, venir à l'Église c'est gagner les bras maternels de la foi, pour y trouver la tendresse de Dieu : X, iv, 6 (image du « petit enfant »), puis II, vi, 13 (sur le « tendresse » de Dieu) acheminent à l'image plus explicite de VII, xiv, 20 : « sed posteaquam fouisti caput nescientis et clausisti « oculos meos, ne uiderent uanitatem », cessaui de me paululum, et consopita est insania mea ». Dans ce Centre, l'âme trouve le repos (II, vi, 13; VI, xvi, 20; IX, iv, 11), la douce chaleur sous l'abri des « ailes » divines (X, xxxvi, 59), surtout le « lait » de la nourriture spirituelle. Celui-ci, figure de l'enseignement sacré ou de la grâce, qui nourrit l'âme, se trouve déjà dans l'Écriture, et dans les commentaires

6. Sur la notion de l'espace chez les peuples archaïques, J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris 1939, p. 57 sq. et p. 70. Sur le Centre, M. Eliade, *Traite d'histoire des Religions*, Paris 1949, p. 316 sq. Sur le *mundus*, Macrobe *Sat.*, I, 16-18 ; et cf. G. Jourde, *Du culte du dieu Terme et de la limitation de la propriété chez les Romains*, Paris 1886, IIe partie, chap. ii, B.

qu'en donne Augustin ; ainsi *In ps.* 67, 22 « Lac significat gratiam », et cf. *S.* XXV, 1. *In ps.* 143, 2. Dans les *Confessions,* il manifeste la pédagogie divine, qui à chaque âge spirituel sait adapter sa nourriture, cf. VII, XVIII, 24 « Christum Iesum... cibum, cui capiendo inualidus eram, miscentem carni..., ut infantiæ nostræ *lactesceret* sapientia tua » ; et aussi la dépendance à l'égard de la grâce divine de l'âme humaine, qui ne vit qu' « allaitée » par le jaillissement perpétuel de cette grâce, cf. IV, I, I : « quid sum, cum mihi bene est, nisi *sugens lac tuum ?* ».

Hors du Centre règnent l'insécurité, le froid, la faim, la mort. Est-ce d'abord par opposition à la stabilité du nid, offrant à l'oisillon un point ferme dans l'insécurité des airs, que l'âme éloignée de Dieu est dite « flotter à tous vents » (fluctuare, fluitare) ?[7]. VI, XI, 20 : « cum... alternabant hi uenti et impellebant huc atque illuc cor meum », suggère assez bien l'image de l'oisillon hors du nid, impuissant à garder la fermeté de son vol parmi des vents trop forts. Mais enfin cette interprétation n'est pas hors de question. Tout à fait nettes au contraire sont les images du froid. En II, VII, 15 est mentionnée la « glace » des péchés : « quod peccata mea tamquam glaciem soluisti ». Cf. *De util. ieiunii,* IX, II ; et *Conf.* X, XXXVI, 59, qui unit les deux thèmes du froid et des ténèbres. La faim, comme image de la privation de Dieu, figure en III, I, I : « famis mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, deus meus » ; cf. VI, X, 17 ; et, sur les nourritures non substantielles du manichéisme, III, VI, 10. La mort spirituelle par inanition (IX, IV, 10) assure la transition avec le thème de la mort. Celui-ci, simple variation rhétorique en I, XIII, 20 (la mort de Didon et la mort spirituelle du rhéteur païen), s'appuyant ailleurs sur la parabole du fils de la veuve (VI, I, I), trouve sa forme la plus simple en V, XIV, 24 (les passages de l'Écriture « dont l'interprétation littérale me donnait la mort ») et IX, I, I ; puis se complique, par combinaison de plusieurs thèmes, en VI, VI, 9 (« glu de mort ») et II, VI, 14 (« abîme de mort »). D'où enfin ces images de la conversion : VII, VI, 8 « qui nous soustrait à la mort de l'erreur, sinon la vie ? », VIII, VIII, 19 (se convertir, c'est passer de la mort à la vie), et VIII, XI, 25 (se convertir, c'est donc mourir à la mort).

La maison n'est parfois qu'une image indirecte, empruntant pour s'exprimer la parabole de l'enfant prodigue (III, VI, II ; VIII, III, 6) ; d'autres fois, elle n'est désignée que par sa fonction : « refugium » (I, IX, 14 et III, III, 5) ; ou par sa beauté et la nostalgie qu'elle inspire : « iam enim me illa non delectabant præ « dulcedine tua et decore domus tuæ, quam dilexi » (VIII, I, 2). Quant à l'image de la croix comme navire sur la mer orageuse de la vie, en I, XVI, 25, si par ses origines elle est au point de

7. On pourrait douter, il est vrai, s'il s'agit d'une image de l'air ou de l'eau dans le *fluctuabat* de VI, X, 17 et le *fluitans* de VII, V, 7. Mais plutôt de l'air, puisque le *fluctuabam et gubernabas me* de VI, V, 8 est repris en IV, XIV, 23 sous la forme non ambiguë : *et errabam tyfo et circumferebar « omni uento » et nimis occulte gubernabar abs te.*

confluence d'un thème de la philosophie païenne (la philosophie comme navire sauveur chez Sénèque : *de Const. Sap.* III, 5. *De tranq. an.* I, 18) et d'un thème de l'exégèse biblique (l'arche figure de l'Église : *In Ioh. tr.*, IX, 11 et 14. *In Ps.* 103, *S.* III, 2), par sa fonction elle peut être considérée comme équivalente à celle de la maison dans la tempête.

La maison-forte de IV, XVI, 31 entraîne enfin, avec la « tour de salut » de VIII, VI, 15, l'image du village fortifié dans un pays hostile. D'autre part, comme un village fortifié, par rapport à la zone dangereuse qui l'entoure, est en général sur une éminence, le centre sera représenté comme un lieu élevé. Les deux thèmes, centre et haut lieu, sont bien liés en III, VI, 11 : « tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo[8] ». Enfin, s'il faut répartir entre ces deux mondes : le Centre et la zone extérieure, les deux qualités opposées des ténèbres et de la lumière, assez naturellement on verra lumineuse la maison ou la haute citadelle, par opposition aux « ténèbres extérieures », ainsi IV, XV, 25 ; VI, I, 1[9].

Par contraste avec cette douce protection de la maison ou du village, il suffira d'indiquer, ce jeu d'oppositions étant assez clair maintenant, les caractères du désert environnant. Autour du bateau sauveur, il est une mer houleuse ou un fleuve impétueux (I, XVI, 25-26. II, II, 2-4. Moins explicites I, VIII, 13. IV, V, 10). Autour de la maison, c'est un lieu d'exil, cf. II, II, 4 : « quam longe *exulabam* a deliciis domus tuæ » ; où l'on erre, sans trouver le chemin qui mène à Dieu (II, X, 18 ; IV, XV, 26. Cf. *De pat.* XXII, 19), dans des « complications » (II, X, 18), des « dédales » d'erreurs (VIII, II, 3) : à ce point caractéristiques de l'enfer que la puissance du mal elle-même est dite le « *tortueux* imitateur » de Dieu (X, XXXVI, 59). D'un point de vue un peu plus pittoresque, la zone extérieure de la vie pécheresse est figurée comme un désert comme déjà dans l'Évangile (la liaison diable-désert dans *Matth.* VIII, 22 ; XII, 43 ; *Marc* V, 8 ; *Luc* VIII, 28) : non cependant un désert qui ne serait que vide et négation, mais plutôt au contraire accidenté, âpre et agressif. C'est un paysage de montagnes (IX, IV, 7. Cf. *De util. ieiunii* IX, 11), hérissé de ronces (II, III, 6), où l'âme perdue est blessée et couverte de plaies (III, I, 1 ; III, VII, 12 ; II, VIII, 16), et devient elle-même un fauve déchaîné (IX, IV, 11). C'est enfin naturellement un lieu déprimé, fosse ou gouffre (I, XIX, 30 ; II, III, 5 ; II, IV, 9, etc...), un lieu obscur (III, XI, 20 ; IV, XIV, 23 ; VII, III, 5, etc...).

Ainsi l'image du Centre est partout présente dans les *Confessions*. Encore faut-il s'assurer, cependant, que cette continuité n'est pas l'effet d'une simple systématisation littéraire : auquel cas l'image, si cohérente

---

8. Cf. Dom C. BUTLER, *Western Mysticism, St. Augustine*, § 4.

9. Bien que s'insérant ainsi dans le thème du Centre, l'image de la lumière le dépasse, dans toute la mesure où elle ressortit à une doctrine de l'illumination qui a sa cohérence propre. Cf. V. LOSSKY *« Ténèbre » et « lumière » dans la connaissance de Dieu*, dans le cahier *Ordre, désordre, lumière* du Collège philosophique, Paris 1952, p. 133-143.

fût-elle, ne serait comparable qu'à un réseau, couvrant l'œuvre dans toute son étendue mais sans la pénétrer dans sa profondeur. Il reste donc à opérer dans le texte comme une coupe en épaisseur, pour montrer que l'image du Centre intéresse assez profondément et la sensibilité, et même la méthode de pensée d'Augustin dans les *Confessions*, pour être considérée à bon droit comme l'image privilégiée.

Sa sensibilité d'abord, comme en témoigne l'attitude subjective qu'il adopte constamment dès qu'il s'agit du Centre : disposition qui atteste combien, dans cette image, l'écrivain engage de lui-même. Si on les interprète, les textes cités plus haut apparaissent comme peu pittoresques. Ils expriment la douceur de demeurer au Centre (repos, chaleur, nourriture), la détresse d'être relégué dans les « ténèbres extérieures » (froid, faim, mort). Négligeant la description désintéressée, ils ne mentionnent les objets matériels que pour y trouver prétexte à des émotions. La maison par exemple est appréciée dans sa solidité, sa beauté accueillante, en bref dans sa fonction de refuge et de foyer, c'est-à-dire en définitive dans la mesure où elle concerne un sujet ; la zone extérieure de même n'est pas tellement un paysage âpre, hérissé de ronces, qu'un lieu où l'âme se déchire et s'ensanglante. L'analyse se poursuivrait facilement dans les détails. Mais dès maintenant se dégage l'une des constantes du développement augustinien, dans tous ces passages relatifs au Centre : ce qu'on pourrait appeler son parti-pris. Et cela donne à penser combien l'image qui en est cause est loin d'être indifférente. Qu'elle porte en outre quelque chose de la pensée d'Augustin, cela doit apparaître si on analyse dans sa structure le pays infernal décrit par les *Confessions* (*supra*, p. 385). Cette structure en effet semble échapper à toute vraisemblance. Comment un gouffre peut-il être en même temps hérissé de montagnes ? C'est qu'Augustin raisonne suivant la seule logique de l'image : un gouffre, par opposition à la citadelle sur la hauteur ; des montagnes sauvages, par opposition au village hospitalier dans la vallée ; et donc, par opposition au Centre, qui est à la fois cette citadelle et ce village, un gouffre qui est aussi montagnes. L'image se développe ainsi sur elle-même, comme un système clos, non pas tellement en contradiction avec le possible que sans référence à lui. Il y a là certainement l'amorce d'une pensée par l'image[10]. Sans doute, le fait chez Augustin demeure exceptionnel. En tout cas il ne relève jamais d'une intention systématique comme chez les modernes (comme *Le sang d'un poète* de Cocteau en fournirait le type). Mais enfin, à le négliger, ne laisserait-on pas échapper un aspect, fût-il mineur, de la méthode de pensée des *Confessions ?*

Ainsi l'image du Centre, par son extension, couvre l'œuvre entière ; par sa profondeur, elle la pénètre toute. Et comme on n'en voit aucune

10. Sur cette pensée par l'image, cf. E. BRÉHIER, *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, dans *Les études bergsoniennes*, vol. II, 1949, p. 105-128.

autre qui puisse prétendre à cette ampleur et à ce dynamisme, elle apparaît comme l'image dominante des *Confessions*. Pouvait-il en être autrement, d'ailleurs, s'agissant d'une image de retour au Centre, qui est l'image même de la conversion d'Augustin ? Comme celle-ci est l'unique sujet des *Confessions*, l'image qui l'illustre ne doit-elle pas en être aussi l'unique image essentielle ? C'est ainsi qu'en V, II, 2 se superposent, en une correspondance étroite, l'allusion autobiographique et l'image du Centre : « et ecce ibi es in corde eorum, in corde confitentium tibi et proicientium se in te et plorantium *in sinu tuo post uias suas difficiles* ».

Nous devons donc tenir, avec cette image, l'une des clés des *Confessions*. Si, en s'attachant aux textes, on l'a montré suffisamment, il ne reste plus qu'à prendre sur ces textes un peu de recul, pour faire voir l'image, avant de l'expliquer, dans la netteté définitive de son contour. En effet, en relevant toutes ces images du Centre vital que sont le nid, la maison et le village, on a été amené à développer surtout les oppositions qualitatives entre le Centre et la zone extérieure : chaleur-froid, haut-bas, lumière-ténèbres... Mais cela ne doit pas faire oublier l'aspect pour ainsi dire topographique, ou géométrique, de cette opposition. De même que, comme on a vu, le village dans les champs, l'oasis dans le désert, la capitale dans le pays, sont à la fois centre vital et centre géographique — lequel est souvent à peu près le centre géométrique du pays[11] — de même c'est selon un schéma spatial de type circulaire que sont réparties les qualités de vie et de mort qu'on vient de décrire. Cela résulte par exemple du fait que l'âme, dans l'univers imagé des *Confessions*, n'est pas illuminée totalement dès l'abord, mais progressivement à mesure qu'elle s'approche de Dieu. Elle avance des ténèbres à la lumière (VII, I, 2 ; IX, II, 3) ; comme elle peut aussi reculer dans les ténèbres, si elle s'éloigne de celui qui illumine (VIII, X, 22). Il ne s'agit donc pas d'un simple manichéïsme lumière-ténèbres, mais bien d'une image organisée dans l'espace. Il faut imaginer comme un foyer lumineux, sorte de centre, encerclé par une zone d'ombre qui autour de lui va s'épaississant. D'autre part cette image, ainsi organisée en un schéma circulaire, est également dynamique. Car, insistant sur cet itinéraire de l'âme vers le Centre, Augustin nous le montre comme un voyageur, soit s'épuisant en efforts dans les difficultés de la route, soit scrutant l'horizon du haut d'un tertre pour apercevoir le but de son voyage (VII, XX, 26 et XXI, 27). Or ce but, le Centre, est un lieu élevé, comme on l'a vu. On doit donc imaginer cet itinéraire comme un chemin montant, quelque chose comme une route en lacets ou une spirale s'élançant vers le Centre. Significative est d'ailleurs à cet égard la prédilection d'Augustin pour le Cantique des Montées (IX, II, 2, etc...). En résumé : si on regarde l'image d'un point de vue plutôt objectif, comme le paysage qui sert

11. W. H. ROSCHER, *Neue Omphalosstudien*, Leipzig 1915, *Conclusion*.

de cadre au pèlerinage de l'âme, il faut imaginer un Centre autour duquel se déploie une zone de plus en plus obscure, désertique... — ou, ce qui revient au même, des zones concentriques de plus en plus obscures... — ; si l'on regarde du point de vue subjectif de l'âme accomplissant son voyage, un chemin en lacets ou en spirale, s'élevant vers le Centre.

* * *

Or cette image est un lieu commun de la pensée scientifique ancienne. Toute la géographie, toute la cosmologie antiques reposent sur une représentation « concentrique » du Monde. Par là, l'image augustinienne s'insère dans une tradition et s'explique par elle. Cependant, il demeure une certaine disproportion entre l'image à expliquer et les sources qu'on lui donne. Y a-t-il proportion en effet entre les théories scientifiques anciennes et l'ampleur d'une image qui est, on l'a vu, le bien commun des peuples archaïques ? Ou, d'un point de vue de structure, est-il vraisemblable qu'une image ainsi organisée, on pourrait dire organique, ne soit le résultat que d'une synthèse de matériaux, sans répondre à aucun sentiment humain — à aucune Image, dans le vocabulaire de l'école de Jung - qui l'unifie de l'intérieur ? C'est là qu'est le pivot de notre recherche : après avoir regroupé en une image maîtresse les différentes images des *Confessions*, nous demandons si cette unité littéraire ne serait pas l'expression de l'unité intérieure d'une Image du Centre. Cependant, avant tout essai de réponse, il faut exposer la tradition et lui faire sa part.

La cosmologie et la géographie antiques, donc, suggéraient à Augustin des images du Centre : la géographie tout d'abord, dès les origines de la science grecque[12]. Les premières cartes, œuvres de savants ioniens, ont dû représenter le monde connu comme s'épanouissant, en cercles concentriques, soit autour de l'île d'Ogygia « nombril de la mer » (*Od.* I, 50), soit autour de Branchidai près de Milet, « centre du monde ». Ce sanctuaire détruit par les Perses en 494, d'autres survivaient, qui se donnaient chacun pour « centre du monde » : Epidaure, Délos, Paphos, le Mont Lycée. Une image particulièrement nette de zones concentriques est fournie, à propos d'Athènes, par *Aristide Panathénaïq.* 99 ...*εἴπερ ἡ μεν Ἑλλὰς ἐν μέσῳ τῆς πάσης γῆς, ἡ δ'Ἀττίκη τῆς Ἑλλάδος, τῆς δὲ χώρας ἡ πόλις, τῆς δ'αὖ πόλεως ἡ* (*ἀκρόπολις*)... Mais le plus net des omphaloi demeure celui de Delphes. Devenu l'omphalos par excellence par suite de la prédominance politico-religieuse de Delphes, il laissa oublier ses origines, quelles qu'elles soient, pour n'être plus, pour les spéculations

---

12. W. H. Roscher, *Omphalos*, Abh. d. phil-hist. Kl. d. königl. Sächs. Ges. d. Wiss., XXIX, 9, Leipzig 1913. Id. *Neue Omphalosstudien*, *ibid.*, XXXI, 1, 1915. Id. *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern*, *ibid.*, LXX, 2, 1918.

plus tardives, que le Centre du Monde[13]. C'est comme tel qu'il fut connu aux Romains, non seulement par la littérature grecque classique (ROSCHER *Omph.*, chap. IV, A), mais par la littérature latine. Ainsi Tite-Live l'appelle « commune humani generis oraculum, umbilicum orbis terrarum » (XXXVIII, 48). En Italie, Henna était centre de la Sicile d'après Cicéron *In Verr.* III, 192 et IV, 106 ; le Cutiliensis lacus, en Sabine, centre de l'Italie d'après Varron à ce que dit Pline l'Ancien *Hist. Nat.*, III, XVII, 3 (*Omph.*, chap. II, XI). Rome même s'affirmait le « centre » : témoin le *mundus* situé au Comitium, dont Plutarque dit que la ville fut bâtie autour de lui comme autour d'un centre (*Qu. Rom.* II, Cf. *Omphalosgedanke*, chap. VII) ; puis, dans Rome maîtresse du monde, le milliarium aureum qu'Auguste fit élever sur le Forum pour être centre du réseau routier de l'Empire, et l'*Vmbilicus Vrbis Romae* élevé par Constantin à l'autre extrémité du *Forum*, pour représenter symboliquement le centre du monde (*Omph.*, chap. II, XI). S'il était besoin enfin d'une représentation plus parlante à l'imagination, certaines monnaies grecques figuraient, par un cercle autour d'un point central, le monde autour de l'omphalos (*Omph.*, chap. IV, *Neue Omph.*, chap. IV). Formé à ces idées, un Latin chrétien devait comprendre que d'autre part, pour la Bible, Jérusalem fût le centre du monde. C'était là en effet une idée sémitique ancienne. Si l'on reconstitue, avec tous les témoignages bibliques, la carte de l'Univers, on obtient une image qui situe dans le ciel supérieur (lequel s'étend au-dessus de l'Océan céleste) et juste au milieu de ce ciel, le temple de la Jérusalem céleste *Apoc.* IV, 17. *Hebr.* IX, 24), bâti sur la montagne céleste de Sion (*Hebr.* XII, 22) ; au-dessous de l'Océan céleste, et juste à la verticale, la Jérusalem terrestre, nombril du monde (*Ezéch.* XXXVIII, 12)[14]. Or — et l'on voit comment s'élabore par approches ce qui sera l'image augustinienne — ce centre géographique avait naturellement pris, pour les Juifs, la valeur religieuse d'un centre du monde spirituel. A côté de Jérusalem en effet, sous le Golgotha, était censé reposer le crâne d'Adam, le premier pécheur (tradition juive anté-chrétienne, rapportée par Jérôme *Epist.* 46, P.L. XXII, 485. Ambroise *Expl. in Luc*, X, 23. P.L. XV, 1925, c. Augustin *S.* 71). Mais le sang de la Croix, ajoutent les chrétiens, venant baigner ce crâne, transforme en un Centre du salut et de la grâce la colline du Golgotha. On voit bien dans Jérôme (*Comment. d'Ezéch.* V, V, P.L. XXV, 521) ce passage du centre du monde au centre de salut, de l'omphalos au Dieu-Centre : « Jerusalem *in medio mundi* sitam hic idem Propheta testatur, umbilicum terræ eam esse demonstrans. Et Psalmista... exprimens Domini... passionem : « Operatus est, inquit, *salutem in medio terræ* » (Ps. LXXIII, 12) (*Omphalosgedanke*, chap. II).

---

13. J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954 : sur la prédominance de Delphes, *Introduction* ; sur la définition et les origines possibles de l'omphalos, p. 102-110.

14. W. H. ROSCHER, *Omphalos*, Planche IX, nº 4 : schéma d'après Jeremias. I. AYER DE VUIPPENS, *Le paradis terrestre au troisième ciel*, Fribourg, 1925 : schéma, p. 73.

Les images « concentriques » fournies par la cosmologie se prêtaient à une élaboration analogue. Pour Platon, l'Univers est sphérique, animé d'un mouvement de rotation sur lui-même. Or il est fait de deux sphères concentriques : l'une extérieure, la sphère des étoiles fixes ; l'autre intérieure, qui plus précisément est constituée par sept sphères planétaires, emboîtées l'une dans l'autre. Au centre de cet emboîtement de sphères, toutes animées d'un mouvement de rotation (bien que de vitesse et de sens divers) demeure la terre, immobile, traversée en son centre par l'axe du monde. Pour résoudre certains problèmes laissés ouverts par cette théorie, Eudoxe de Cnide imagine que chacune des sphères planétaires est faite à son tour, en réalité, d'un emboîtement de sphères concentriques. Toutes comptes faits, cela fait vingt-six. Calippe fait de même, total trente-trois. Aristote de même, total cinquante-cinq[15]. Ainsi la pensée cosmologique se développe-t-elle en spéculant, avec un raffinement croissant, sur la donnée initiale d'un emboîtement de sphères concentriques. Or, et c'est ce qui l'acheminera vers une possible utilisation chrétienne, cette représentation s'est chargée très vite d'un sens religieux et moral. L'âme en effet est représentée assez tôt comme accomplissant à travers ces sphères un itinéraire, dont le but est le centre divin du monde. Le voyage de l'âme à travers les sphères, en premier lieu, résulte de très anciennes spéculations. Pour concilier deux croyances, celles de l'immortalité solaire et de l'immortalité lunaire, on imagina que le séjour de l'âme était bien le soleil, mais qu'en descendant de celui-ci pour animer un corps terrestre, l'âme recevait de la lune, en traversant sa sphère, comme une enveloppe matérielle, qu'elle déposait de nouveau dans la sphère lunaire quand après la mort elle remontait dans le soleil. Lorsque le Monde fut imaginé, de façon plus complexe, comme un emboîtement de huit sphères concentriques, l'âme reçut pour demeure celle des étoiles fixes, la plus extérieure donc ; elle devait dès lors accomplir à travers les sept sphères planétaires cette descente puis cette remontée (enseignement des mystères de Mithra au premier siècle p. Chr., puis de Numenius au deuxième siècle). Certains penseurs enfin, notamment stoïciens, assignèrent à l'âme comme lieu d'origine non plus la sphère des fixes, mais une zone d'éther qui lui serait encore extérieure (Cf. les néo-platoniciens)[16]. Or, dès le paganisme, la remontée de l'âme à travers les sphères se trouve liée à l'idée de sa pureté. Pour Posidonius d'Apamée, l'âme peut s'élever, suivant son degré de pureté, soit jusqu'à la sphère de la lune, soit même jusqu'à la sphère éthérée, la plus extérieure, où réside la raison (ἡγεμονικόν) du Monde, qui est Dieu. Chargée de sens assez divers, tantôt plus morale et tantôt plus religieuse, c'est toujours cette

---

15. P. Duhem, *Le système du Monde*, I, Paris 1913, chap. II et III.

16. F. Cumont, *Afterlife in roman paganism*, New-Haven-London-Oxford, 1923, chap. III. Sur la sphère éthérée, P. Boyancé, *Etudes sur le Songe de Scipion*, Paris 1936, p. 68-78 et 101-103 ; F. Cumont, *Jupiter summus exsuperantissimus*, *A.R.W.*, IX, 1906, p. 323-336.

pureté de l'âme qui, du *Songe de Scipion* aux néo-platoniciens, conditionne l'ascension à travers les sphères (F. CUMONT, *Afterlife, Introd. historique*).

Il est vrai, nous ne tenons pas encore le prototype de l'image augustinienne. Car l'âme qui remonte vers la sphère des fixes, ou vers la sphère éthérée extérieure à toute autre, ne dirige pas son voyage vers un Dieu-*Centre*. Dans ce schéma géocentrique, elle se « décentre » au contraire. Cependant, un correctif est apporté par la théorie héliocentrique qui, avec un succès croissant, plaçant au cœur du Monde le Soleil-Roi, fournit cette fois une approximation suffisante du Dieu-Centre augustinien. Sans doute, le schéma d'ensemble, géocentrique, demeure inchangé. Mais, dit un auteur (dans *Théon de Smyrne*, III, 33) que P. TANNERY (*Histoire de l'astronomie*, 1893, p. 259) conjecture être Posidonius, si la terre est le centre géométrique du monde, le soleil en est le centre vital : « Chez tous les êtres animés le centre de l'activité, c'est-à-dire de l'animal en tant qu'animal, diffère du centre de son volume... (Le Monde) a pour centre de son volume la terre, froide et immobile, mais en tant que Monde animé, son centre de vitalité est le soleil, qui serait le cœur de l'Univers ». Ainsi conciliée avec le géocentrisme traditionnel, la savante héliolâtrie babylonienne est à l'aise pour développer ses découvertes sur la place du soleil dans l'Univers. Elle montre que, parmi les sept planètes, le soleil occupe le quatrième rang (théorie « chaldéenne » par opposition à la théorie « égyptienne », qui lui attribue le deuxième rang), étant ainsi au milieu des planètes comme un roi au milieu de sa cour ; que sa chaleur, agissant comme une sorte d'attraction, est cause du mouvement des planètes (CICÉRON *Somn. Scip.* 4 : moderator luminum reliquorum) ; que ce soleil enfin, « cœur du Monde » (MACROBE *Com. in Somn. Scip.* I, 20, 6), est doué de raison, créateur et maître de la raison humaine[17] : et donc, comme le Dieu-Centre d'Augustin, « vie des vies », pôle ou Centre de toutes les âmes.

Ainsi la cosmologie païenne fournissait, à la future image augustinienne, deux éléments essentiels : itinéraire de l'âme à travers les cercles de l'Univers, Soleil-Dieu cœur du Monde. Cependant, quand Augustin en reçut l'héritage, il dut à peine sentir une atmosphère païenne. Car dès avant lui le christianisme avait accueilli ces spéculations et les avait assimilées, de sorte que l'emprunt d'Augustin apparaît, au moins dans une certaine mesure, comme médiat. Le Soleil était déjà, pour le monothéisme solaire des derniers païens, l'Être divin unique. Mais, pour ceux qui ressentaient le plus vivement la transcendance de la divinité, le Soleil visible ne pouvait être qu'une image de Dieu, Soleil invisible placé au-dessus de la nature[18], qu'il représentait auprès des hommes.

---

17. F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, Mémoires de l'Acad. des Inscriptions, XII, IIe partie, 1913, p. 448-479.

18. Ainsi les néo-platoniciens, et JULIEN, *Sur le Roi-Soleil*.

D'où la tentation, pour les chrétiens, d'identifier le Christ médiateur avec ce soleil visible, tentation si forte chez certains fidèles, et qui revêtait des formes si naïvement matérielles, qu'Augustin dut avertir Cf. *Tr. in Ioh.* 34, 2, P.L. XXXV, 1652 : « non est Dominus Sol factus sed per quem Sol factus est... ». Ce qui n'empêche pas Augustin, comme d'autres chrétiens avant lui, d'emprunter au prophète Malachie (IV, 2), pour en faire honneur au Christ, et justement avec l'intention de concurrencer le Soleil païen, l'expression *Sol iustitiæ* (*En. in Ps.* XXV, 2, 3) ; ni non plus de faire reposer toute sa doctrine de l'illumination sur la métaphore « Dieu soleil des esprits », cf. *Solil,* I, 1, 3 : « ergo et illa quæ in disciplinis traduntur... credendum est ea non posse intelligi, nisi ab eo (Deo) quasi suo sole illustrentur » (cf. *De civ. Dei,* X, 2)[19].

L'ascension de l'âme à travers les cercles de l'Univers, elle aussi, a son parallèle chrétien. Sinon les catholiques, au moins les manichéens imaginaient le monde infernal comme constitué de cinq « demeures » : Ténèbres, Eau, Vent, Feu, Fumée. Ces « demeures » sont superposées, et l'on « pénètre » (*interius*, dit Augustin) de l'une à l'autre, comme on plonge dans un gouffre, cf. *Contra Epist. Fund.* XV, p. 212 éd. Zycha, 9 sq. « Hic infinitæ tenebræ ex eadem manantes natura... ; ultra quas erant aquæ cænosæ ac turbidæ... ; quarum interius uenti horribiles ac uehementes... Rursus regio ignea et corruptibilis... Pari more introrsum gens caliginis ac fumi plena... : hæque fuerunt naturæ quinque terræ pestiferæ ». A chaque cercle de cet enfer correspond un vice ou une erreur : respectivement les pratiques oraculaires, le baptisme, l'idolâtrie, le culte du feu, l'astrolâtrie[20] De sorte que c'est l'attitude morale qui détermine l'appartenance à tel ou tel cercle — comme dans les doctrines païennes de l'ascension à travers les sphères, dont le manichéisme offre ici comme une réplique pessimiste.

Ainsi une géographie et une cosmologie, païennes mais déjà chargées pour les païens de valeurs religieuses et morales, quelquefois d'ailleurs christianisées, fournissaient à Augustin les matériaux de sa synthèse. Il lui restait une dernière élaboration : c'était d'intérioriser toutes ces représentations. Car celles-ci, même servant de cadre à l'ascension spirituelle des âmes, se donnaient pour représentations de sphères, etc... matériellement, extérieurement existantes ; alors qu'Augustin ne voulait plus en faire que la métaphore d'un itinéraire tout intérieur de l'âme vers Dieu. Il est vrai, là aussi des jalons étaient déjà posés. Plotin avait parlé du soleil de l'homme *intérieur* qu'est le νοῦς. Les Pères grecs platonisants, tout en acceptant l'ascension platonicienne de l'âme à

19. F. CUMONT, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra,* I, Bruxelles 1899, p. 340 et 355-356. R. JOLIVET, *Dieu Soleil des esprits*, Paris 1934, chap. III, I. E. GILSON, *Introduction à la philosophie de saint Augustin*, 2e éd., Paris 1943, p. 104 sq.

20. H. CH. PUECH, *Le prince des Ténèbres en son royaume*, dans *Satan. Etudes carmélitaines*, nº 6, p. 136 174. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918, p. 95-101.

travers les sphères, ne la retenaient que comme simple figure d'une ascension intérieure. Enfin, à l'époque des *Confessions*, Augustin semble avoir conçu l'âme comme aménagée en une espèce d' « espace intérieur », témoin les « maisons » de la mémoire au livre X[21] : représentation spatiale qui ne pouvait que faciliter l'adaptation, dans un cadre encore semi-matériel, des images, elles aussi spatiales, offertes à l'imagination d'Augustin.

Il resterait enfin, pour comprendre tout à fait l'image augustinienne, à placer sous une lumière nouvelle tous ces éléments imagés qui la constituent. Mis ensemble en effet, ils demeureraient des matériaux inertes, n'étaient la simplicité et la tendresse qui les animent. Or ceci doit être l'atmosphère de l'Évangile. Ce n'est pas aux textes tendus des savants, ni même des mystiques néo-platoniciens, que renvoie par exemple IV, XVI, 31 (ut in nido ecclesiæ tuæ tuti plumescerent), mais plutôt à *Matth.*, XXIII, 37 (« Jérusalem... ! Que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes ! ») Images du Centre encore sont dans l'Évangile la parabole de l'enfant prodigue (*Luc*, XV, 11-24), le thème des brebis perdues ou dispersées, appelées à se réunir au troupeau serré autour de son berger (*Matth.* X, 5 ; XV, 24 ; XVIII, 12 ; *Marc*, XIV, 26 ; *Luc*, XV, 4-7 ; *Jean*, X, 11-16) ; et, à l'inverse, l'image de « jeter dehors » et les « ténèbres extérieures » (*Matth.*, VIII, 12 ; XXII, 13 ; XXV, 29 ; *Jean*, VI, 37 ; XV, 6) : textes qu'il faut retenir, même s'ils ne figurent pas expressément dans les *Confessions*, parce qu'eux seuls restituent à l'œuvre d'Augustin son véritable éclairage.

* * *

Il va de soi que je ne donne pas pour une énumération exhaustive cet aperçu des sources de l'image augustinienne. L'enfer manichéen, par exemple, s'insère dans toute une tradition antique de géographies souterraines. De même, à côté du Nouveau Testament, il faudra envisager l'Ancien, les *Psaumes* surtout, comme source de la sensibilité d'Augustin. Provisoirement cependant, la présente recherche peut suffire, puisque c'est une question de méthode qui a été posée au départ de ce travail. Or même si, en reprenant ailleurs cette investigation des sources, j'allonge peu ou beaucoup la liste, cela ne devra guère changer l'appréciation qu'il faut porter sur une telle recherche. L'explication d'une image par ses sources est évidemment nécessaire : il est clair qu'Augustin a utilisé une tradition littéraire ; mais non suffisante, car la présence en lui d'une image du Centre me paraît dépasser toute explication historique. Les modèles littéraires ne font que susciter, réveiller une Image naturellement pré-

21. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, p. 167. P. BLANCHARD, *L'espace intérieur chez saint Augustin*, dans *Augustinus magister*, I, p. 535-542.

sente à l'imagination, toujours latente et toujours prête à se sensibiliser. On l'a déjà admis d'ailleurs, si on a suivi la description faite tout à l'heure de l'image de Dieu-Centre : les psychologues que nous avons invoqués, quand ils tracent un schéma général du sentiment de la maison chez l'homme, utilisant comme documents des textes de poètes très divers sans se demander s'il y a eu entre eux une transmission historique continue, ne supposent-ils pas implicitement le caractère naturel et spontané de l'Image du Centre ? A plus forte raison les ethnologues, quand ils font une psychologie générale, et presque une métaphysique, de cette Image chez les peuples archaïques[22].

Mais cet argument d'autorité peut être corroboré par un argument de raison. Il ne s'agit que de systématiser le raisonnement implicite des travaux psychologiques qu'on vient d'invoquer : si l'image du Centre se présente dans deux textes, ou dans deux milieux historiques qui de toute certitude n'ont eu entre eux aucun rapport historique, cela doit permettre de considérer l'image comme spontanée. Or comment procéder ? Selon l'axe vertical du temps, en montrant que le Centre est une des Images vivantes de la poésie moderne, notamment surréaliste ? Mais il faudrait prouver que celle-ci n'a rien reçu d'Augustin, à travers une tradition de poésie mystique : et comment démontrer une *absence* d'influence ? Il reste à s'établir sur le plan horizontal, pour ainsi dire, des civilisations distinctes dans l'espace. Tout résidera dans le choix des cas envisagés. Ainsi, malgré l'intérêt des représentations « concentriques » de l'Inde, on récusera le cas indien, parce que le seul fait qu'il y ait une question « Plotin et la pensée indienne »[23] disqualifie pour nous cet exemple. Tandis qu'à l'inverse, une civilisation aussi séparée de l'Ancien Monde que celle du Mexique précolombien constituerait un exemple indiscutable. Or ce que nous savons de la mythologie et de la cosmologie des anciens Mexicains paraît bien attester l'existence d'une représentation privilégiée du Centre du Monde. Au début des temps, l'humanité a recherché, pour s'y établir, le seul point stable de l'Univers : le Centre du Monde. Quatre fois elle a échoué dans cet établissement. Notre monde actuel est donc le cinquième en date. Il est construit sur une croix, et à la croisée des deux branches (est-ouest et sud-nord), au « nombril de la Terre », repose le Soleil. D'après les Zuni, l'humanité à l'origine émergea à la surface de la terre à travers les quatre zones superposées du monde souterrain (suie, soufre, brouillard, ailes). A partir du point d'émergence, elle chercha le Centre du Monde, et le trouva : c'est l'emplacement actuel

22. Ainsi M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948, chap. ~~x.~~ *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, chap. I. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, chap. VIII. *Images et symboles*, Paris 1952, chap. I.

23. En dernier lieu, O. Lacombe, *Note sur Plotin et la pensée indienne*, Annuaire Hautes-Études, 5e section, 1950-1951, p. 3-17.

du pueblo des Zuni, marqué d'ailleurs par une grotte, qui est le Centre du Monde[24].

Et enfin, n'est-ce pas assez naturel ? Outre tout argument d'autorité et de démonstration, l'intuition de chacun et son expérience poétique lui disent sans doute ce qu'est la nostalgie du foyer et la recherche du Centre. Cette solution psychologique ne nie pas la solution historique proposée tout à l'heure. Les données historiques et les données psychologiques constituent deux plans d'explication distincts et valables conjointement. La tradition a donné à l'image du Centre chez Augustin sa forme particulière : Latin du IVe siècle, chrétien, Augustin a naturellement imaginé le Centre comme une sorte d'Omphalos, etc... ; elle a peut-être aussi donné l'occasion d'exister à une image qui, latente dans la sensibilité d'Augustin, aurait pu, sans la suggestion des modèles littéraires, ne jamais s'actualiser. Mais la nostalgie humaine de trouver le Centre de vie donne à l'image sa véritable existence, en constituant son germe profond. C'est pour trouver ce germe qu'on a essayé de proposer cette méthode, d'étudier les images des *Confessions* non par le détail, mais en les regroupant dans un ensemble dont on puisse donner une interprétation psychologique cohérente. Cette valeur psychologique est d'ailleurs le titre le plus sûr que possèdent les *Confessions*, considérées sous l'angle poétique comme univers d'images, à nous intéresser. Sans doute, elles ont pour elles la réussite littéraire, le talent de l'écrivain dans le choix et l'agencement des images — dont notre recherche, qui est purement de méthode, n'a pas eu à s'occuper. Elles ont pour elles aussi un peu de chance. Car l'intuition qui a porté Augustin à imaginer Dieu comme Centre vital et non géométrique a épargné à sa construction imaginaire de s'écrouler avec les théories antiques : ne s'étant pas servilement liée à celles-ci, l'image augustinienne a pu survivre aux critiques qui ont accablé successivement la notion d'omphalos (déjà VARRON *L.L.* VII, 17), le géocentrisme et l'emboîtement des sphères. Mais surtout, c'est parce que l'Image de Dieu-Centre n'est pas fortuite, mais au contraire naturelle et humaine, que les *Confessions* sont une œuvre toujours parlante à l'imagination. C'est à elle en effet, intégrée à un autre contexte historique mais sans rien perdre de sa netteté de structure, que s'alimentent des œuvres qui nous sont familières : Jouhandeau, E. Poe et les surréalistes, etc... De sorte que les *Confessions*, indépendamment du fond et considérées provisoirement au seul niveau poétique, apparaissent comme d'un intérêt toujours actuel, et sans doute définitif.

H. FUGIER,
Grenoble.

---

24. J. SOUSTELLE, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris 1939, p. 10 et 76. H. LEHMANN, dans le catalogue collectif *Symbolisme cosmique et monuments religieux*, Paris 1953, I, p. 50-60. W. H. ROSCHER, *Neue Omphalosstudien*, p. 75.

NOTES

UN QUART DE SIÈCLE DE THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE OU LA NOTION DU SIGNE

A propos d'un livre récent

Lorsque parut, en 1921, le *Mysterium fidei* du R. P. de La Taille, je vois encore un professeur nous apporter au cours le somptueux volume et nous le présenter solennellement, des deux mains élevées au-dessus de sa tête, en un geste majestueux d'ostension. De partout montaient les louanges à l'adresse du maître, et de son œuvre. Tel cardinal tirait du livre une lettre pastorale sur le Saint Sacrifice de la Messe[1] et un abbé Long-Hasselmans en voulait faire son livre de chevet, dans une « admiration respectueuse » qui avoisinait « l'ensorcellement »[2].

Au vrai, le prestigieux ouvrage n'apparaissait pas seulement comme un chef-d'œuvre d'élégance, de vigueur et de clarté ; il semblait apporter une solution magistrale et quasi définitive à des problèmes irritants qui revenaient sans cesse, — tel celui-ci : « Étant donné que la messe est un sacrifice et qu'il n'y a pas de vrai sacrifice sans une vraie victime, dire ce qui est fait au Christ dans la messe pour le mettre en état de victime »[3]. Mieux : il balayait d'un revers de main ce qui n'avait été qu'un pseudo-problème et construisait de toutes pièces une synthèse harmonieuse, si simple qu'on s'étonnait de tant de siècles de spéculation théologique aux prises avec les fantômes. Périmées, les théories de Lessius et de Lugo ! Une lumineuse définition du sacrifice qui met l'accent sur l'oblation tout en intégrant l'immolation, rendait facile l'intelligence du sacrifice eucharistique et pulvérisait la vieille objection protestante de la messe portant préjudice à la Croix.

Éphémère triomphe, cependant. Très vite des voix s'élevèrent pour faire part de certaines réserves ou affirmer des divergences et il eût été injuste de voir en elles un écho attardé des anciens systèmes, quand il s'agissait d'un Billot[4], par exemple, ou d'un Lepin[5]. Ce dernier particulièrement, au terme d'une volumineuse enquête (qui ne manque d'ailleurs pas de lacunes ou d'interprétations contestables) à travers la Tradition théologique, et tout en se proposant de faire œuvre positive dans la ligne de l'École française du XVIIe siècle, passait vigoureusement au crible la thèse du célèbre jésuite. Mais surtout, entre temps, d'autres études se faisaient peu à peu connaître, qui ne s'étaient pas, — du moins d'abord et directement, — donné pour tâche la critique du P. de La Taille mais qui, reprenant la question de fond en comble et dans une optique absolument nouvelle, priveraient de ses fondations la magnifique construction du *Mysterium fidei*. Beaucoup de ses pages, certes, gardent toujours leur valeur mais la synthèse elle-même s'est écroulée et il n'en reste pratiquement plus que des lambeaux. Ce qui manquait au P. de La Taille, nous nous en rendons compte à présent qu'un immense effort théologique s'y est substitué, c'est une notion intégralement exacte du sacrement. Car

---

1. Cardinal CHAROST, Lettre pastorale n° 10, 1922.
2. Voy. CONGAR, dans *Revue des sciences religieuses*, 1951, p. 302.
3. DE LA TAILLE, *Esquisse du mystère de la foi*, Paris, 1924, p. 18.
4. BILLOT, *De ecclesiae sacramentis*, Rome, 6e édit., 1924. Cf. A. MICHEL, *Les opinions de Billot et du P. de La Taille sur le sacrifice de la messe sont-elles semblables ?* dans *L'Ami du Clergé*, 1954, p. 441-442 et 479.
5. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926.

l'Eucharistie n'est pas autre chose que le « sacrement d'un sacrifice » et si, il y a quelque vingt ans, l'un de mes plus éminents collègues d'alors croyait pouvoir critiquer cette expression, elle a désormais, Dieu merci, définitivement conquis droit de cité.

Nous le devons à cette poignée de théologiens aux œuvres desquels on vient de faire allusion et qui, venus à l'occasion d'horizons fort divers, se sont rencontrés dans le même besoin d'un retour aux sources et le même effort d'approfondissement à l'égard du sacramentalisme. Et sans doute pourrait-on faire du P. Billot leur précurseur pour autant qu'il avait su reconnaître le caractère particulier d'un sacrifice *in sacramento ;* pourtant sa conception du sacrement restait par trop entachée d'extrinsécisme pour lui manifester la solution qu'elle portait en elle et sa problématique demeure celle des prédécesseurs. C'est d'autres noms que nous voulons citer. Et encore, non pas tous ceux qui mériteraient de l'être (nous pensons en particulier au P. Héris et au P. de Montcheuil, en France), mais du moins les trois noms qui dominent incontestablement la recherche théologique sur l'Eucharistie dans l'entre-deux-guerres et actuellement encore.

Un Dom Vonier[6] n'avait pas d'autre prétention que de se mettre à l'école de saint Thomas, mais il sut y retrouver tout cet aspect cultuel, — « de l'homme à Dieu » — qui ,chez le Docteur angélique, fait encore partie de la notion de sacrement et qui, par la suite, hélas ! fut tellement trop oublié ; que l'on veuille bien seulement songer à l'impossible et pourtant habituelle répartition : « eucharistie-sacrifice » et « eucharistie-sacrement » des traités de théologie. Ceci posé, Vonier appliquait dans toute sa force au sacrement la définition de signe efficace et ce renouveau de l'idée sacramentelle le mettait à même à la fois de condamner sévèrement le système de La Taille et de présenter pour son compte une solution très simple et cohérente au problème posé par le sacrifice eucharistique.

Parallèlement à Dom Vonier, quoique par une toute autre route, cheminait un moine de Maria-Laach. L'œuvre de Dom Casel[7] revêt une ampleur autrement grande que celle d'un commentaire de saint Thomas. Formé aux méthodes de l'histoire comparée des religions, le célèbre bénédictin se reporte d'emblée aux premiers siècles de la Tradition patristique et dans le vaste milieu hellénistico-oriental où celle-ci s'épanouit d'abord. Sans doute lui reprochera-t-on de n'avoir pas, en l'espèce, attribué suffisamment d'importance au milieu judaïque dans cette étude de l'origine et du *Sitz im Leben* de nos rites sacrés. Mais il n'en a pas moins réalisé une impressionnante accumulation de témoignages patristiques et fait revivre à nos yeux, à travers eux, l'antique notion du « mystère » avec sa densité originelle. Notre intelligence de l'Eucharistie s'en est trouvée considérablement élargie, même s'il n'y a pas lieu, — *adhuc sub judice lis est,* — d'aller jusqu'au bout de positions pourtant bien tentantes.

A de tels noms il n'est que juste de joindre celui de M. le chanoine Masure. Professeur de séminaire depuis bien des lustres et, ce qui ne va pas forcément de pair, théologien de haute classe, il a touché, au cours de sa longue carrière, à des sujets variés parmi lesquels la sacramentaire en général et l'Eucharistie en particulier se sont taillé la part du lion[8]. Il y a touché avec la même et constante préoccupation d'une vérité à saisir par le dedans, de problèmes

---

6. Dom Anschaire VONIER, *La clef de la doctrine eucharistique*, trad. Roguet, Lyon, 1942. L'édition originale a paru à Londres en 1925, sous le titre : *A Key to the Doctrine of the Eucharist.* Quelques chapitres avaient été traduits en français en 1937, dans *La vie spirituelle*, t. LI, p. 113-128.

7. L'œuvre de Dom CASEL est considérable en étendue : elle s'échelonne de 1914 à sa mort (1948), en grande partie publiée dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft ;* considérable surtout par son importance, car elle a cristallisé autour d'elle toute une école, la *Mysterienlehre,* et soulevé, dans les pays de langue allemande principalement, d'ardentes et, somme toute, fructueuses controverses. On nous permettra de renvoyer sur ce point à Th. FILTHAUT, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse,* Paris et Tournai, 1954.

Le rayonnement de la pensée casélienne en France ne s'est effectué que tardivement. C'est surtout par l'entremise de la Belgique et des Semaines liturgiques de Louvain qu'elle s'est fait connaître chez nous. Ne passons pas pour autant sous silence les excellentes informations de périodiques comme le *Bulletin thomiste* ou la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* et, depuis la fin de la guerre, *La Maison-Dieu* (en particulier le nº 14). Quelques ouvrages de Dom Casel ont été mis à la portée des lecteurs de langue française, dont *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*, Paris, 1945, et *Le mystère du culte dans le christianisme*, ibid., 1946. Plusieurs autres sont en cours de traduction.

8. Parmi les œuvres de M. MASURE, on notera particulièrement : *Le sacrifice du chef*, 1932 ; *Le rédempteur* (en collaboration avec G. BARDY et M. BRILLANT), 1933 ; *L'humanisme chrétien*, 1938 ; *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain*, 1938 ; *La grand'route apologétique*, 1939 ; *Prêtres diocésains*, 1947 ; *Le sacrifice du corps mystique*, 1950 ; *Le signe*, 1954.

de vie à résoudre pour lui et les autres, d'âmes à éclairer et former. Peut-être cela explique-t-il d'ailleurs ces incessantes reprises d'une pensée qui se veut toujours plus parfaitement maîtrisée et présentée et aussi, disons-le très simplement, certaines redites où perce comme un souci permanent de se faire toujours mieux saisir de ses lecteurs ou de ses auditoires ; un certain excès de schémas, d'ordre et de logique où s'exprime la poursuite du lien interne entre les idées ; enfin ce fréquent lyrisme dont l'abondance même révèle chez le professeur ou l'écrivain, moins encore la culture de l'humaniste que la flamme intérieure du croyant.

Notre but n'est pas de décrire en détail, de comparer ou de juger, seulement d'expliquer et de situer la doctrine du chanoine Masure à l'étape présente[9]. Lui-même, à l'occasion, s'est placé dans une sorte de *via media* par rapport à Dom Vonier et Dom Casel[10], concernant l'Eucharistie. Quoi qu'il en soit des divergences secondaires qui le séparent d'eux[11] et, en tout cas, dans une parfaite indépendance de pensée à leur égard quant à l'essentiel[12], c'est là très certainement qu'il faut, en effet, le situer, et en réaction contre un La Taille, un Billot et l'ensemble des théologiens post tridentins, sauf à le voir sympathiser quelque peu avec l'École française[13], ce que l'on comprend du reste très bien.

Mais tandis que Casel nous restitue le vieux concept de *mysterion*, et Vonier celui de *sacramentum* avec le sens plein que lui voyait saint Thomas, le chanoine Masure, par delà l'Aquinate, se fait augustinien, adopte la formule du sacrifice que lui livre le docteur d'Hippone et, dans cette formule, s'attache avant tout à la notion de *signe*, dont aussi bien l'École avait hérité. Notion pour lui si capitale qu'elle domine toute sa théologie sacramentaire ; elle est au cœur de son étude sur *Le sacrifice du chef* et vient même de fournir le titre à son plus récent ouvrage[14], un gros livre qui constitue bien une somme, en effet, sur *Le Signe*, passage du visible à l'invisible. Réalité qui se situe aux confins de ces deux mondes, ou plutôt sur ces deux plans à la fois, elle est lourde de tout ce qu'elle représente au point de le ré-actualiser.

Faut-il regretter, — question préalable, — le succès que l'Occident, assez tardivement d'ailleurs, fit à la définition augustinienne du sacrement *(sacrum signum)* au détriment, comme on le sait, de la définition isidorienne *(sacrum secretum)* ? Il est bien sûr que la notion de *signe*, de portée résolument intellectualiste, a repoussé dans l'ombre ou la pénombre d'autres valeurs aussi authentiquement traditionnelles, sinon plus, mais qui résistaient à l'effort de conceptualisation auquel étaient soumis nos rites sacramentels de la part de la pensée médiévale. L'Orient, lui, a gardé le vieux mot de *mystère*, préférant sans doute à plus de clarté conceptuelle la saisie plus totale et intime d'une réalité faite avant tout pour être vécue.

N'urgeons pas pour autant la difficulté : signe, image, symbole (ces deux derniers termes bien orientaux) sont notions assez proches pour être employées facilement l'une pour l'autre[15] et personne ne contestera l'importance de l'idée de signe en théologie sacramentaire, ni le rôle que M. Masure entend lui faire jouer. Le signe, chez lui, est d'une densité sensiblement égale au *mysterion* casélien comme au *sacramentum* de Dom Vonier ; il est lourd de toute la réalité qu'il représente, dans la ligne d'un exemplarisme latent : « la messe, écrira le chanoine Masure en une formule audacieuse qui n'a plus rien, chez lui, d'un jeu de mots, c'est le signe de la Croix[16] ».

Tout au plus pourrait-on souhaiter un déplacement d'accent dans certaines pages qui chantent la joie des symboles. Ainsi des lignes suivantes : « L'ange n'use point de signes (...). C'est une supériorité, certes, mais que l'homme n'envie pas, car notre joie est dans le jeu des sym-

---

9. Nous croyons savoir qu'une nouvelle édition du *Sacrifice du chef* est en préparation.

10. Ainsi dans *Le sacrifice du corps mystique*, p. 37 et 71, n. 1.

11. M. Masure n'a pas hésité à prendre position contre l'un ou l'autre, lorsqu'il en sentait la nécessité : voy. p. ex. *Le sacrifice du corps mystique*, p. 71, n. 1 ou *Le signe de l'immolation sacramentelle*, dans *L'Année Théologique*, 1947, p. 184-198. Nous nous plaisons, à ce propos, à souligner une qualité, trop rare encore parmi les théologiens et qui nous frappe beaucoup, de sa critique à l'égard de tous, prédécesseurs ou contemporains : le respect de la pensée d'autrui, le tact apporté à la juger, le souci de dégager les éléments valables des opinions contestées.

12. Quelles que soient les dates de parution comparées des principales œuvres de Vonier, Casel et Masure, on est en mesure d'affirmer que ce dernier n'eut connaissance que tardivement des travaux de l'Abbé de Buckfast ; quant à la pensée casélienne, elle ne lui fut abordable que plus tardivement encore et d'une façon relativement fragmentaire. Simple remarque à l'appui de notre affirmation.

13. Voy. *L'Ecole française et la théologie du sacrifice*, dans *L'Année Théologique*, 1952, p. 73-78.

14. *Le Signe*, Paris, 1954, un volume grand in-8, de 336 p.

15. Cf. Th. FILTHAUT, *op. cit.*, p. 60.

16. *Le sacrifice du chef*, introduction, Paris, 6e édit., 1941, p. 6.

boles, dans le déploiement des lignes et des images, dans le rythme de la poésie et dans ce spectacle que nous nous accordons toute notre vie, celui de la chair, de notre chair, véhicule et sanctuaire de l'esprit[17] ». Ceci est admirablement dit selon la plus rigoureuse logique de l'idée de signe et à la gloire de la nature humaine, point de rencontre de deux mondes : nous sommes sûrs que personne n'y peut rester insensible. Mais on peut se demander si la piété chrétienne, cependant, n'a pas traditionnellement réagi en sens inverse, depuis les catéchèses patristiques jusqu'à la prière *Summe sacerdos*[18], d'un Jean de Fécamp sans doute, et au *Jesu quem velatum* qui clôt l'*Adoro te*, comme si elle était alors plus sensible à l'opacité du voile qu'au chatoiement de ses teintes.

Il n'est que de feuilleter *Le signe* pour se rendre compte à quel point cette notion constitue un carrefour ou, si l'on veut, une plaque tournante d'où l'on peut rayonner en de multiples directions : le geste, l'outil, le langage, le jeu, l'art, le rite sacramentel, le miracle... ; M. Masure explore toutes ces voies en psychologue et en métaphysicien tout autant qu'en humaniste et en théologien. Soulignons en particulier le rapprochement suggestif qu'il établit entre sacrement et miracle.

Et peut-être le miracle ne se trouve-t-il pas suffisamment étudié par rapport au sacrement, sous l'angle du Royaume de Dieu dont l'un et l'autre sont le signe et l'anticipation[19] et reste-t-il trop uniquement considéré dans son rapport à l'acte de foi ? Mais la raison doit sans doute en être que le chanoine Masure appartient à une génération très marquée par la nécessité qu'elle éprouva de « défendre et illustrer » la vérité catholique. Le souci apologétique, — on le devinerait facilement s'il ne le laissait entendre lui-même, — s'est inscrit aux origines de sa carrière vouée à l'étude et à l'enseignement et il livre, en grande partie du moins, le secret qui rassemble dans l'unité la diversité même des travaux entrepris.

Finalement c'est une joie que de suivre l'auteur jusque « au-delà du signe », lorsqu'il touche, d'une façon qu'on aurait même voulue plus étendue, tout le problème de la prière individuelle et de la prière d'Église, de la liturgie et de la mystique... C'est là un sujet actuel et passionnant, qu'il était à même de traiter à souhait, en possédant dès à présent tous les éléments. Nous nous permettrons de l'espérer de lui.

Plusieurs études de M. le chanoine Masure ont été traduites en diverses langues ; le fait prouve à lui seul, avec l'étendue de son audience, la valeur de son œuvre. Les appréciations dont l'écho nous parvient le confirment ; d'un Jean Thovenot[20] qui met *Le sacrifice du chef* aux mains d'une incroyante en marche vers Dieu, jusqu'à un E. L. Mascall[21] qui, étudiant le sacramentalisme catholique à travers notre auteur, lui anglican, y voit la promesse d'un rapprochement plus facile entre frères séparés, en passant par bien d'autres témoignages on a l'évidence d'une vaste et bienfaisante influence qui s'étend au-delà même des frontières de l'Église. C'est le plus bel éloge que puissent recueillir l'œuvre et son ouvrier.

J.-C. Didier
Lille.

17. *Ibid.*, p. 80.

18. Manducat te angelus ore pleno : manducet te peregrinus homo pro modulo suo, ne deficere possit in via... ...Ut ad tuum regnum perveniam, ubi non in mysteriis sicut in hoc tempore agitur, sed facie ad faciem te videbimus... Cf. *De imit. Christi*, l. IV, c. V. Nous sommes loin, ici, de la réflexion du saint Curé d'Ars recevant les derniers sacrements : « C'est triste de communier pour la dernière fois » (Vie par Trochu, 1928, p. 657). Alors qu'il allait à la communion éternelle et en plénitude !

19. On trouvera des notations intéressantes à ce sujet dans Ph.-H. Menoud, *La signification du miracle dans le Nouveau Testament* dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1948-1949, p. 173-192, et J.-J. von Allmen, *Luc*, 9^{37-43a} *et le baptême des enfants*, dans *Foi et vie*, janv. 1945, p. 64.

20. *Alceste*, Paris, 1941, est le roman d'une conversion. Mais quand on sait quelle personnalité se cache sous le pseudonyme employé par l'auteur, quelle expérience a celui-ci du protestantisme, et quelles sont ses exigences doctrinales, on ne peut mettre en doute la valeur de l'indication (p. 234) : le livre de M. Masure n'y a pas été cité au hasard.

21. *Corpus Christi*, Londres (Longmans) ; Cf. *Bulletin anglican*, 1954, n° 6, p. 26.

“nonnulli putaverunt...” (*De opere monachorum*, XI, 12).

Au dossier de la controverse entre saint Jérôme et saint Augustin au sujet de l'incident d'Antioche, il convient d'ajouter une page du *De opere monachorum* que les historiens[1] de cette polémique ont négligée jusqu'ici. Il s'agit du paragraphe XI, 12, en entier (CSEL, XLI, p. 549, 15 à 551, 26). Après avoir cité les versets 19 à 21 de la Ire Épître aux Corinthiens : « *Cum enim liber sim, inquit, ex omnibus omnium me servum feci...* », Augustin précise que Paul n'obéissait pas dans sa conduite à une hypocrite duplicité, « par exemple, ce n'était pas pour faire semblant d'être juif, *comme l'ont pensé certains*, qu'il a observé les anciennes coutumes à Jérusalem ». Vient ensuite la citation de I Cor., VII, 18 : « *Circumcisus quis vocatus est ? non adducat præputium. In præputio quis vocatus est ? non circumcidatur* », avec cette remarque : « Fidèle à son principe : Quelqu'un a-t-il été appelé après avoir été circoncis..., il (Paul) a paru agir avec dissimulation à ceux qui ne comprennent pas ou ne font pas suffisamment attention ». Réapparaissent ici l'accusation et l'argumentation déjà utilisées par Augustin contre Jérôme dans les lettres 28, 40, et dans le *De mendacio* (V, 8 ; CSEL, XLI, p. 422, 10 sq.), où la formule *nonnulli putant* introduit aussi l'exposé de la fausse interprétation (p. 422, 15).

Ce passage du *De opere monachorum* n'apporte rien de neuf à la controverse proprement dite. Mais il me paraît fournir un argument en faveur de la date proposée par Cavallera pour la lettre 40 d'Augustin. « Les Mauristes et Vallarsi... remontent pour la lettre 40 d'Augustin (éd. hier., 67) à 397. On peut s'arrêter à 399. Cela cadrerait mieux peut-être avec les données de la controverse origéniste qui, en 399, bat son plein... En somme, il n'y a pas de raison décisive pour opter entre 397, 398, ou 399[2] ». De son côté Goldbacher propose les années 396 ou 397, cette dernière de préférence[3]. La date de composition de la lettre 40 est à rapprocher le plus prêt possible de celle du *De opere monachorum* pour la raison que le passage de ce dernier relatif à l'incident d'Antioche reproduit, en plus bref, l'argumentation exposée dans la lettre 40. Dans les deux documents antérieurs concernant ce litige, lettre 28 et *De mendacio*, le développement est beaucoup moins net. Mais la lettre 40 pose clairement le problème : possibilité du mensonge dans l'Écriture, d'une part, attitude de Paul, d'autre part, avec recours à un texte scripturaire (I *Cor.*, IX, 22) utilisé pour la première fois par Augustin pour justifier l'Apôtre de sa droiture. Or le *De opere monachorum* reproduit cette justification à partir du même texte. Le dossier complet de la controverse se répartirait chronologiquement ainsi :

1. Exposé de saint Jérôme en 388 : Commentaire de l'*Epître aux Galates*, Gal. II, 11-14 (P.L., XXVI, 338-342).
2. Vers 394, *Expositio epistolæ ad Galatas* d'Augustin, XV (P.L., XXXV, 2113-2114).
3. Fin 394, début 395, *Lettre* 28 d'Augustin, 3-6 (CSEL, XXXIV[1], p. 107, 6 à p. 112,4).
4. En 394 ou 395, le *De mendacio*, V, 8 ; XXI, 42-43 (CSEL, XLI, p. 422, 10 sq ; p. 463, 23-26 ; et p. 465, 9-22).
5. Vers 399, *Lettre* 40 d'Augustin, 3 à 7 (CSEL, XXXIV[2], p. 71, 12 à p. 77, 13).
6. En 400 ou 401, le *De opere monachorum*, XI, 12 (CSEL, XLI, p. 549, 15 à p. 551, 26).
7. En 400, le *Contra Faustum*, XIX, 17 (CSEL, XXV, p. 515, 23).
8. En 400, le *De baptismo contra Donatistas*, II, 2 (CSEL, LI, p. 175,1 à p. 176, 28).
9. En 403, *Lettre* 75 de Jérôme, 4 à 17 (CSEL, XXXIV[2], p. 285, 9 à p. 314, 12).
10. En 405, *Lettre* 82 d'Augustin, 4 à 29 (CSEL, XXXIV[2], p. 354, 2 à p. 381, 2).
11. Vers 408-410, *Commentaire d'Isaïe* de Jérôme, 53, 12 (P.L., XXIV, 513).
12. Fin 415, *Dialogues contre les Pélagiens* de Jérôme, I, 22 (P.L., XXIII, 516).
13. Fin 415, après la composition des Dialogues, *Lettre* 180 d'Augustin, 4-5 (CSEL, XLIV, p. 699, 14 à p. 700, 6).

G. FOLLIET
Paris.

---

1. Pour la bibliographie de la controverse voir : J. SCHMID, *Sanctorum Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini Epistolæ mutuæ* (*Florilegium Patristicum*, XXII), Bonn, Hanstein, 1930, p. 14-22 ; P. AUVRAY, *Saint Jérôme et saint Augustin ; La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1939, p. 594-610.
2. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. II, p. 48, Paris, 1922.
3. CSEL, vol. LVIII, p. 15.

"...longaevitate cumulari et perfrui diis iratis" (*De civ. Dei*, L. II, 23).

Faut-il traduire dans ce passage l'ablatif *diis iratis* comme un ablatif absolu exprimant un complément circonstanciel ou comme un ablatif régi par *perfrui* et exprimant un complément indirect ? Les Mauristes ont placé une virgule après *perfrui*, ce qui indique qu'ils interprètent *diis iratis* comme un ablatif absolu. Dombart-Kalb omet la virgule. La ponctuation, après tout arbitraire, ne peut dirimer cette petite question. Les traducteurs français et étrangers que j'ai pu consulter, quelle que soit l'édition dont ils se servent, traduisent *diis iratis* comme un ablatif absolu[1]. L. Moreau le premier, quoiqu'il se serve des Mauristes, le rattache à *perfrui* comme complément indirect : « il peut jouir du ciel en courroux »[2], mais ne justifie pas son choix. P. de Labriolle traduit de même : « ...et jouir du courroux des dieux »[3]. Il s'appuie sur un passage parallèle de Juvénal, *Sat.* I, 49 : « Exul ab octava Marius bibit et fruitur dis iratis, Marius exilé se met à boire dès la huitième heure et jouit du ciel irrité contre lui »[4]. Préparant en même temps la traduction de la *Cité de Dieu* et de Juvénal il a dû être frappé par ce parallèle ; il sait bien qu'il ne s'agit pas du même Marius dans les deux passages : Augustin parle de Caius Marius, Juvénal de Marius Priscus. Mais, dit-il, « la réminiscence s'est en quelque sorte imposée à Augustin, inconsciemment peut-être »[5]. Cependant la juxtaposition de ces trois mots dans le texte d'Augustin peut être aussi bien fortuite ; le contexte dans lequel Augustin les emploie me semble en tout cas demander de traduire *diis iratis* comme un ablatif absolu. En effet, Augustin veut prouver que les dieux ne sont pour rien dans le bonheur et le malheur des hommes. Les adversaires l'admettent : « ...etiam *non propitiis diis* suis posse accidere homini... temporalem... felicitatem ». Augustin corrobore leur témoignage de deux exemples, celui de Marius, ennemi des dieux, qui jouit de tous les biens, celui de Regulus, ami des dieux, qui est abreuvé de malheurs. La construction de la phrase elle-même exprime parfaitement cette antithèse : posse homines, sicut fuit Marius, salute... longaevitate *cumulari et perfrui diis iratis* ; posse etiam homines, sicut fuit Regulus, captivitate... *excruciari et emori diis amicis* ». *Diis amicis* est un ablatif absolu, comme *non propitiis diis* ; pourquoi *diis iratis* ne le serait-il pas ? La traduction de Moreau et de de Labriolle brise l'harmonie de la phrase

Enfin, le texte de Juvénal, supposé qu'il ait inspiré Augustin, doit-il être nécessairement traduit comme le fait de Labriolle ? Qu'est-ce que cela veut bien dire : jouir du ciel irrité contre lui ? *Fruor* peut être employé absolument[6]. On pourrait donc traduire : « Marius... se met à boire et à jouir, malgré la défaveur des dieux ».

Y a-t-il d'autres exemples de l'expression : *fruitur dis iratis ?* R. Lorenz, dans son étude sur l'origine du *frui deo* augustinien n'en cite aucun[7]. Il est vrai qu'il ne signale pas Juvénal, *Sat.* I, 49 ; serait-ce parce qu'il l'interprète autrement que de Labriolle ? Il cite notre passage d'après Dombart-Kalb, et semble l'interpréter comme nous[8].

A. DE VEER.

Paris.

---

1. G. HERVET..., Paris, 1610 ; M. LOMBERT..., Paris, 1738 ; E. SAISETTE..., Paris, 1855 PÉRONNE..., Paris, 1873 ; J. HEALY..., Londres, 1947 ; ZEMA-WALSH... (the Fathers of the Church, 8), New-York, 1950 ; PASSAVANTI..., Messine, 1895 ; C.J. PERL..., Salzburg, 1951.
2. L. MOREAU, *La Cité de Dieu...*, Garnier, Paris, s. d., t. I, p. 103.
3. P. DE LABRIOLLE, *La Cité de Dieu*, Garnier, Paris, s.d., t. I, p. 185.
4. JUVÉNAL, *Satires*. Texte établi et trad. par P. de Labriolle et Fr. Villeneuve, 5e éd. Les Belles-Lettres, Paris, 1951, p. 8.
5. P. DE LABRIOLLE, *La Cité de Dieu*, t. I, p. 555.
6. TACITE, *Hist.*, III, 83 (GOELZER, éd. Les Belles-Lettres, Paris, 1921) : « exultabant, fruebantur, nulla partium cura, malis publicis læti ».
7. R. LORENZ, *Fruitio dei bei Augustin*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXIII, 1950, 75-132 ; *Die Herkunft des augustinischen frui deo*, Ibid., LXIV, 1952/53, 34-60.
8. Ibid., LXIII, p. 83 et note 18.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1953 *(fin)*

I. — TEXTES

159. *Sant' Agostino, La Città di Dio*, a cura di Fausto M. Bongioanni, e di E. Giovanni Savio, Biblioteca di filosofia e pedagogia, Paravia, Torino, 3ª edizione, 1953, 20×14, 190 p.

Après quelques indications bibliographiques et une introduction générale, le *De Civitate* est présenté en brefs extraits traduits sans le texte latin, en vue d'une rapide initiation. Les 10 premiers livres forment deux parties : Dieu et la vie présente, Dieu et la vie future. Les 12 livres suivants sont ramenés à deux parties également : d'Adam au Christ, du Christ au Jugement dernier ; les livres XV à XVIII, moins accessibles au grand public, font les frais de cette simplification. Un bref commentaire précède chaque partie.

A. D.

160. *Aurelio Agostino, Il Maestro*, con estratti dal *De Magistro* di S. Tommaso e dal *Pedagogo* di Clemente Alessandrino, per le scuole magistrali superiori ; traduzioni, introduzioni e commento a cura di Gaetano Capasso, Conte editore, Napoli, 1953, 21×15, 110 p.

Les 14 livres du *De Magistro* sont traduits in-extenso. Les passages difficiles sont expliqués en notes. Par manière de commentaire, mais surtout dans un but pratique : contribuer à l'élaboration d'une authentique pédagogie à l'usage de notre temps, l'auteur encadre le traité d'Augustin d'extraits tirés du *De Magistro* de saint Thomas et du *Pédagogue* de saint Clément d'Alexandrie.

A. D.

161. *Augustinus, Selbstgespräche*, lateinisch und deutsch herausgegeben von Peter Remark, 2 Aufl. (Tusculum-Bücherei), Heimeran Verlag, München, 1953, 17×11, 204 p.

Format de poche très maniable, relié toile, ce livre peut être un précieux compagnon de voyage. Les *Soliloquia* s'y présentent en texte latin et en traduction allemande. L'introduction en est rejetée à la fin, sous forme de « Nachwort » : ce n'est pas une introduction littéraire, mais une sorte d'analyse des idées exprimées par saint Augustin dans cet ouvrage (p. 192-198). Les notes sont très sobres (p. 199-203) ; il n'y a aucune critique textuelle ni de référence à des passages parallèles, sauf dans le « Nachwort ».

A. de V.

162. *Swiety Augustyn, Pisma filozoficzne*, tom. III : *Dialogi filozoficzne, O Nauczycielu* (De Magistro), Alum. Jozef Modrzejewski ; *O Wolnej Woli* (De libero arbitrio), Alum. Anna Trombala. Warszawa, Pax, 1953, 20,5×14,5, 251 p.

Ce volume reproduit les deux dialogues d'Augustin, sans le texte latin, en traduction polonaise sur le texte de l'édition bénédictine, avec notes explicatives et techniques s'inspirant du volume VI des œuvres de saint Augustin, collection *Bibliothèque Augustinienne.*

163. *Treatises on various subjets. The Christian Life, Lying, Against Lying, Continencef Patience, The Excellence of Widowhood, The Work of Monks, The Usefulness o- Fasting, The Eight Questions of Dulcitius*, translate d by Sister Mary Sarah Muldowney, S. S. J. ; Harold B. Jaffee ; Sister Mary Francis Mc Donald, O. P. ; Sister Luanne Meagher, O. S. B. ; Sister M. Clement Eagan, C. C. V. I. ; and Mary E. Deferrari, The Fathers of the Church, vol. 16 (éd. R.-J. Deferrari), New-York, 1952, 21×14, 479 p.

L'ouvrage contient la traduction anglaise de 9 pièces, dont 8 opuscules authentiques de saint Augustin, le premier, *De vita christiana*, étant l'œuvre d'un pélagien, probablement, d'après le traducteur, de Fastidius, évêque de Briton (première moitié ve siècle). Le dernier opuscule, *De octo quaestionibus ad Dulcitium*, traite de divers problèmes d'exégèse, de théologie et de morale, conformément à ce genre de « Mélanges ». Les 7 autres : *De mendacio ; Contra mendacium ; De continentia ; De patientia ; De bono viduitatis ; De opere monacorum ; De utilitate jejunii*, portent sur des sujets de morale et d'ascèse et peuvent former un tout. Les *Introductions* dues aux traducteurs, toujours assez brèves, sont d'inégale valeur. Celle de l'ouvrage pélagien ne dit pas pourquoi on a cru bon de le maintenir, tout en le considérant comme inauthentique. L'Introduction du *De mendacio* (p. 47-49) est fort sommaire ; mais celle du *Contra mendac.* (p. 113-120) donne d'intéressants détails sur le priscillianisme, réfuté par Augustin. De même, celle du *De bono viduitatis* a su faire revivre la famille de la noble veuve Juliana (les Anicii) à laquelle est adressé l'ouvrage. Les autres Introductions se contentent de présenter brièvement l'Opuscule d'après les *Révisions.* La division en chapitres (de Migne) est fortement marquée ; mais la liste des titres est toujours rassemblée au début de l'Opuscule : parfois fort sommaire, parfois elle constitue un bref résumé qui donne une bonne vue d'ensemble, comme dans le *De mendacio* et le *De opere monac.* La « Select Bibliography » qui complète d'ordinaire les Introductions donne de bonnes références, mais trop peu ; on aurait aimé l'indication d'études spéciales à chaque opuscule au lieu d'ouvrages généraux qui reviennent chaque fois. Mais la traduction est soignée et la présentation externe excellente.

F.-J. T.

164. *Obras de San Agustin, tomo XI : Cartas* (2º), edición preparada por el Padre Fr. Lope Cilleruelo, O. S. A., Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1953, 20×13, 1100 p.

Ce volume XI de la B.A.C. complète le volume VIII de la même collection qui publia, en 1951, la première partie des Lettres d'Augustin, soit la première série : 1 à 9, et la seconde, 31 à 122 (cf. *Bulletin Augustinien* pour 1951, nº 280). Il présente la troisième série des Lettres, soit 124 à 231. La plupart des lettres envoyées à Augustin étant omises, il ne contient en fait que 86 pièces, dont 83 de saint Augustin. Ce nouveau tome est entièrement conforme au précédent. Le texte latin adopté est toujours celui de Migne dont il reproduit les divisions. En fin d'ouvrage figurent quelques « notes complémentaires » très brèves (3 pages). L'introduction générale

(tome VIII) avait exposé les principes du traducteur : « ni excessive littéralité, ni liberté excessive ». On sait l'importance dogmatique, apologétique, exégétique, spirituelle et historique d'un grand nombre de lettres de cette deuxième partie.

A. D.

165. *St Augustine, Select Letters*, with translation by J.-H. Baxter, coll. Loeb classical Library, W. Heinemann, London, 2e édit., 1953, 17×11, XLIX-535 p.

La première édition est parue en 1930 ; la seconde paraît vingt-cinq ans plus tard sans retouche importante. Il est tout particulièrement regrettable que la bibliographie n'ait pas été mise à jour. Parmi les 270 que donnent habituellement les éditions complètes, l'A. a choisi 62 lettres d'un intérêt plutôt historique que doctrinal.

G. F.

166. *Augustinus zur Bergpredigt*, eingeleitet und übertragen von Albert Schmitt, O.S.B., Abt von Grüssau in Wimpfen, Eos Verlag der Erzabtei St. Ottilien, 1952, 20×12, 192 p.

Ce livre donne la traduction allemande du *De Sermone Domini in Monte secd. Matthaeum libri II* sur le texte latin de Migne P.L. 34, 1229-1308. Le but du traducteur est de faire profiter l'homme moderne des explications toujours valables qu'Augustin donne du Sermon sur la montagne : but purement apostolique sans aucune prétention scientifique, à part celle de traduire dans un langage clair, simple et élégant le texte latin original.

G. F.

167. *Early christian Biographies, ...Life of St. Augustine by Bishop Possidius*, translated by Sister Mary Magdeleine Muller and Roy J. Deferrari, coll. The Fathers of the Church, vol. 15, Fathers of The Church, Inc., New-York, 1952, 22×14, p. 67-124.

Nous n'avons là qu'une simple traduction, sans aucune note, de la Vie d'Augustin par Possidius. Comme dans tous les volumes de la collection, le texte latin en est absent.

168. *The Call of all Nations* (De vocatione omnium Gentium), St Prosper of Aquitaine, translated and annotated by M. de Letter, S.J., *Ancient Christian Writers* No 14, The Newman Press, Westminster (Maryland), Longmans, Green and Co, London, 1952, 22×14, 234 p.

Fidèle à la formule de la collection A.C.W. ce volume comporte : une introduction p. 1-20, le texte anglais de l'ouvrage, p. 21-153, et une longue série de notes 157-219. Une table, p. 223-234, des noms propres, des principales doctrines et de quelques références, clôt le volume.

L'introduction traite succinctement des problèmes littéraires posés par cet ouvrage : elle résume et adopte les conclusions de Dom Cappuyns : *Le premier représentant de de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine*, dans *Rech. théol. anc. et méd.*, t. I (1929), 309-337 et surtout *L'auteur du De Vocatione omnium Gentium* dans *Rev. bénédictine*, t. XXXIX (1927), 198-226.

La traduction est faite sur le texte de Ballerini *De vocatione omnium gentium libri duo...* etc., dans *S. Leonis Opera*, Venise, 1756, t. II, col. 167-250 jugé meilleur que le texte de Mangeant dans Migne, PL 51.

On trouvera dans les notes, de fréquentes références à des passages parallèles dans les œuvres de saint Augustin, spécialement aux œuvres écrites à l'époque de la

controverse pélagienne et semi-pélagienne (412-430). Voir aussi *Index* au mot *Augustine.* On y trouvera également les diverses interprétations de la doctrine de saint Prosper par les auteurs modernes : son contenu, son manque de cohérence systématique, son originalité et surtout sa place dans l'Augustinisme.

A. DE V.

II. — ÉTUDES CRITIQUES

169. *Sobre un sermón de Epifanía y un fragmento de sermón de Navidad atribuido erróneamente a san Pedro Crisólogo*, par Alejandro OLIVAR, dans *Ephemerides liturgicae*, t. LXVII, 1953, p. 123-137.

L'A. met en doute l'authenticité du sermon 159 de Pierre Chrysologue (PL. 52, 619 sq.), sermon pour la fête de l'Épiphanie. Le vocabulaire, les figures de style, le développement doctrinal font plutôt songer à un écrit augustinien. Les rapprochements établis entre ce sermon et plusieurs autres de l'évêque d'Hippone paraissent très probants. Du fait même l'authenticité du sermon sur l'Épiphanie (Caillau I, 19) que l'on attribuait à Pierre Chrysologue en raison de ses similitudes avec le sermon 159, doit être reconsidérée. Quant au sermon 124 d'Augustin, que Dom de Bruyne attribuait à Pierre Chrysologue, il ne serait que l'œuvre du copiste du codex Vaticanus latinus 5758 (VIe ou VIIe siècle).

G. F.

170. *Un florilège érigénien à l'abbaye de Saint-Amand au temps d'Hucbald*, par G. MATHON, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XX, 1953, p. 302-311.

Il s'agit du manuscrit *Valenciennes* 167, IXe s., qui contient un certain nombre de fragments du *De divisione naturae* de Jean Scot Erigène et, intercalé parmi eux, '*Enchiridion*, du fol. 4^v^ au fol. 78^r^, partie la plus importante du volume. Quel en est le copiste ? Celui-ci paraît doué d'une certaine culture, puisqu'il est capable d'identifier les auteurs des citations poétiques faites par saint Augustin. L'A. pense à Hucbald qui aurait transcrit plusieurs traités d'Augustin, à en croire le catalogue le plus ancien de Saint-Amand, l'*Index major*, rédigé aux environs de 1150.

G. F.

171. *Un nouveau manuscrit d'Echternach à Luxembourg*, par J. LECLERCQ, dans *Scriptorium*, t. VII, 1953, p. 219-225.

Ce ms. n° 264 de la Bibliothèque nationale de Luxembourg date du XIe siècle (les ff. 383-393 ont été refaits au XIIe s.). La seconde partie, ff. 337-407^v^, est constituée par un recueil de lectures pour l'office nocturne, et contient çà et là des fragments de sermons de saint Augustin. Dans le temporal on trouve : Enarr. in Ps. 54,4 ; Enarr. in Ps. 21, I, 1 ; Serm. 259 ; Serm. 236 ; Serm. 238 avec un incipit différent de celui qu'a édité Migne ; Serm. Guelferb. 15 ; Serm. Guelferb. 10 ; Guelferb. 9 ; Guelferb. 14 ; Tract. in Jo. XII, 12 ; XLV, 2 ; XXVI, 2 ; De serm. Dom. in monte, I, IX, 21 ; De serm. Dom. in monte, II, XIV, 47. Dans le sanctoral, ff. 371-407^v^, Ps. Augustin, serm. 190 ; Vita S. Augustini, auctore Possidio ; Tr. in Jo. LXXXVII, I, post initium ; De serm. Domini in monte, I. I, 2.

G. F.

172. *Nochmals « Spanish Symptoms »*, par Dom Leo Eizenhöfer, dans *Sacris erudiri*, t. IV, 1952, p. 27-45.

Il s'agit d'un texte parallèle, trouvé dans *Sancti Augustini Sermo* III, *De sacramento altaris ad infantes*, PL 46, col. 827, Morin, *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* dans *Misc. Agost.* I, 18-20, à l'oraison *Munus populi tui, Domine* du *Sacramentarium Leonianum*, édit. Feltœ, 1896, p. 161. Le sermon n'est pas d'Augustin (p. 29-30), mais a été probablement composé dans un milieu gallo-espagnol (p. 44-45).

A. de V.

173. *Patristisch-homiletische Quellen von Weihnachtstexten des römischen Stundengebetes*, par Dom Hieronymus Frank, dans *Sacris erudiri*, t. IV, 1953, p. 193-216.

L'auteur étudie le passage *Praedicamus hodie natum* du sermon pseudo-augustinien 121, PL 39, 1987 ss. comme source du répons : *Hodie nobis de cœlo* et de l'antienne *Hodie Christus natus est.* Ce passage du sermon 121 serait une traduction d'un sermon grec, dont on ne peut identifier avec certitude l'auteur.

A. de V.

174. *Der 186. Sermo des Pseudo-Augustinischen Anhangs*, par Dom Alexandre Olivar dans *Sacris erudiri*, t. V, 1953, p. 133-141.

Codex Vat. lat. 4951, sermonnaire anglais de Rochester « de claustro Roffensi », datant du xii[e] siècle, contient fol. 164[v]-165 un sermon « in die Pentecostes », qui commence par les mots : *Perpetui muneris refulsit hodie ornamentum.* Le texte est plus complet que celui édité PL 39, 2094-sermo 186 inter conciones spurias S. Augustini. Dom Olivar le reproduit ici, p. 139-140. Il voit dans ce texte la forme originale du sermon, qui contient une citation de *Tobie* II, 1, d'après la Vetus Latina, omise dans PL. l. c. On trouve cette même citation chez Lucifer de Cagliari : *De non parcendo in Deum delinquentibus* (vers 359) et chez Augustin : *Sermo* Mai 158 (G. Morin, *S. Aug. Serm. post Maurinos reperti*, Rome 1930, S. 380) ; *Sermo* 8, 13, PL 38, 73 ; *Sermo* 270, 6 PL 38, 1243 ; *Sermo Frangipane*, I, 17 (Morin, S. 185, p. 10-13). Cette citation ne se trouve pas dans la Vulgate : il se peut que pour cela le copiste du manuscrit édité PL, l. c. l'ait laissé tomber comme apocryphe. Le sermon ne peut être de saint Augustin et il est clair, par ailleurs, que son auteur ne copie pas la citation de *Tob.* sur Augustin, mais sur un manuscrit de la Bible. A côté de *Tob.* II,1 se trouve aussi *Act. Ap.* II, 13, d'après la Vetus-Latina. Ces présences permettent de placer l'origine du sermon assez haut dans l'antiquité : au v[e] siècle, pense Dom Olivar, à cause de sa structure et de son style. Le prédicateur exploite le répons : *Advenit ignis divinus* de la fête de la Pentecôte, qui, d'après Dom Olivar, a probablement une origine indépendante du sermon.

Quoique sermonnaire anglais, le manuscrit Vat. lat. 4951 doit être d'origine italienne, de la région de Milan ou de Ravenne, à cause de la mention : *de medio Pentecostes* (A. Olivar, dans *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949) p. 389). Cela indique l'origine également italienne du sermon 186, mais ne permet pas de l'attribuer à Pierre Chrysologue ; l'auteur doit être un des nombreux imitateurs de saint Augustin.

A. de V.

175. *L'enfant et les « sorts bibliques »*, par Pierre Courcelle, dans *Vigiliae christianae*, t. VII, 1953, p. 194-220.

La scène du *Tolle, lege* se réfère à une série de textes du iv[e] au viii[e] siècle où les « sorts bibliques » sont liés à la participation d'un *puer.* A la lumière de ce fait et à partir de textes nouveaux, l'auteur reprend l'interprétation donnée à l'épisode

dans ses *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (1950) et apporte pour y démêler la part de fiction et de réalité des précisions de grand intérêt. Lors de la scène du jardin, Augustin avait présente à l'esprit la conversion d'Antoine contée sous forme de sorts bibliques. Par une inspiration intérieure, il consulta lui-même la Bible en s'appliquant comme un ordre du ciel le premier verset rencontré. Dix ans plus tard, rédigeant les *Confessions*, il utilise un schéma hagiographique plus développé où le tirage des sorts bibliques est l'œuvre d'un *puer* apportant une révélation orale. Il se situe alors dans le plan du symbole, évitant de justesse le glissement du dramatique au merveilleux. Nous ne pouvons que renvoyer à l'analyse des textes invoqués et rapprochés ; elle dégage la mise en œuvre d'éléments identiques et une surprenante similitude de procédés. Indépendamment de son application au cas d'Augustin, l'étude documentée de l'auteur sur l'emploi des « sorts bibliques » constitue une très intéressante contribution à la connaissance des procédés de l'ancienne hagiographie.

A. D.

176. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, par P. Courcelle, critiquées par W. Theiler, dans *Gnomon*, t. XXV, 1953, p. 113-122.

La critique de W. Theiler se concentre sur les arguments textuels par lesquels P. Courcelle cherche à établir sa thèse : que saint Ambroise, par ses sermons *De Isaac* et *De bono mortis* a initié Augustin en même temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines plotiniennes, qu'il existe donc un rapport intime entre conversion néoplatonicienne et conversion catholique (C. p. 138, 258). *De Isaac* et *De bono mortis* s'inspirent de Plotin. Theiler appelle cette « belle » découverte inattaquable. C. aurait pu la pousser plus loin en ajoutant à sa série de textes parallèles *Plot.* I, 7, 1 ; 2 ; 3. — Ambros. *De Isaac* 79. Cependant Theiler rejette les conclusions de C. élaborées au chap. iii de son livre. Il procède par étape. Et d'abord, si les textes parallèles prouvent que Plotin est une source d'idées néoplatoniciennes pour Ambroise, est-il la source directe et n'y a-t-il pas, en plus, une influence de Porphyre ? Theiler a fait une étude sur *Porphyrios und Augustin* Halle 1933 (il reproche à C. de n'avoir pas mentionné cet ouvrage dans ses *Recherches* après en avoir bien parlé dans ses *Lettres grecques en Occident*) ; il ne faut donc pas s'étonner qu'il réclame une part plus grande pour Porphyre que C. ne lui semble concéder. D'après C. dit Theiler, Ambroise et Augustin ne dépendraient que du seul περὶ ἐπανόδου τῆς ψυχῆς, à part un détail de la *Vita Plot.* 12 (le projet échoué de fonder une cité de sages ; cf. Aug. *Conf.* 6, 24 ; Theiler y voit une référence possible à Jambl. *Vita Pyth.* 30), auquel il faudrait ajouter, d'après Th. *Vita Plot.* 26 (mention d'une liste chronologique des œuvres, qui a pu inspirer les *Retract.*). Theiler entreprend donc une discussion de textes pour établir l'influence de Porphyre sur Ambroise. Au cours de cette discussion naît le soupçon qu'Ambroise ait pu aussi bien emprunter des passages néoplatoniciens aux Pères grecs : saint Basile, par exemple (*in hexam.* I, 30. Basile, *hexam*, 2, 4-36c, 37 d). Si Ambroise, dit-il, dépend d'un Père grec, le poids de son néoplatonisme serait fortement allégé et l'hypothèse du rapport intime entre conversion néoplatonicienne et conversion catholique chez Augustin serait ébranlée. Nous demandons cependant si la substitution de Porphyre ou d'un Père grec à Plotin changerait tellement les données de l'argumentation de C. ?

Ensuite il critique la date de 386 proposée par C. pour la composition du *De Isaac* et du *De bono mortis*. C. avoue lui-même que cette date est difficile à fixer avec certitude, néanmoins elle joue un rôle important dans l'argumentation des *Recherches* : il faut qu'Augustin ait pu assister à ces sermons. Theiler examine brièvement les motifs qui plaident pour 386 contre 387 et reste sceptique.

Finalement il refuse l'identification proposée par C. de l'*homo immanissimo typho turgidus*, qui a procuré des livres platoniciens à Augustin, avec Manlius Theo-

dorus (p. 153-156). Vu l'importance qui s'attache à cette identification dans l'argumentation générale de C., nous nous étonnons que Theiler, pour justifier ce refus, ne discute pas les preuves de C. et ne donne encore moins ses propres motifs ! Il peut donc conclure que la « belle » découverte d'éléments néoplatoniciens dans le *De Isaac* et le *De bono mortis* est sans intérêt pour expliquer l'évolution spirituelle de saint Augustin : il ne nous convainc pas.

Theiler va plus loin : analysant les passages néoplatoniciens des œuvres de saint Augustin où C. croit découvrir une influence directe de saint Ambroise (*Solil.* I 25 et *De quant. an.* 2), il y trouve encore tant d'inspiration porphyrienne qu'il se croit permis de nier tout rapport d'origine entre le néoplatonisme d'Augustin et celui d'Ambroise et de vouer la tentative de C. dans son ch. III des *Recherches* à l'échec.

La fin du compte-rendu analyse — sous l'aspect porphyrien, si je puis dire — la Vision d'Ostie. Nous ne nous y arrêterons pas. La critique de Theiler apporte incontestablement de nombreuses précisions de détail. Mais elle ne prouve pas que C. a eu tort d'affirmer qu'il existe un rapport direct entre le néoplatonisme d'Ambroise et celui d'Augustin. Et même le prouverait-elle, le rapport intime entre conversion néoplatonicienne et conversion catholique dans le cas d'Augustin pourrait être maintenu.

A. de V.

177. *Les sermons 355-356 de saint Augustin et la « Regula Sancti Augustini »*, par Melchior Verheijen, O.E.S.A., dans *Recherches de science religieuse*, tome XLI, 1953, p. 230-240.

Le problème de la Règle est abordé ici par le biais des sermons relatifs à la vie monastique d'Hippone. Au terme de l'examen critique comparatif dont il fait part, l'A. croit devoir conclure à une étroite parenté, quant à la conception fondamentale de la vie religieuse, avec rencontre sur maints détails, entre les sermons 355-356, d'une part, et, d'autre part, la *Regula S. A.* et l'*Ordo Monasterii.* Sur un point important, il s'inscrit contre l'opinion du P. Mandonnet : rien n'invite à admettre qu'il y ait eu dans l'episcopium d'Augustin une règle écrite en usage ; contre toute attente, les deux sermons n'en présentent aucune trace. Saint Augustin n'est pas non plus le rédacteur de l'*Ordo Monasterii.* Il l'a seulement ratifié en une phrase finale qui reproduit les caractéristiques de son style. Plus tard, il a joint à l'*O. M.*, après l'avoir totalement rédigé de sa main, le commentaire de ce petit code disciplinaire, notre actuelle Regula S. A., dont la forme masculine dès lors est primitive et authentique.

A. D.

178. *La « Regula Sancti Augustini »*, par Melchior Verheijen, dans *Vigiliae christianae*, t. VII, 1953, p. 27-56.

1. Contre l'opinion soutenue en 1938 par le P. Mandonnet, l'auteur établit que la *Regula secunda*, soit l'*Ordo Monasterii*, n'est pas de saint Augustin. Malgré la parenté manifeste des idées avec le *De Moribus Eccl. cath.* I, 31, 67 : 33, 72, le style s'oppose radicalement à une attribution augustinienne. — 2. C'est la règle masculine qui est primitive et augustinienne. Elle forme bloc avec l'*Ordo Monasterii*, lui ayant été annexée sans doute par Augustin lui-même comme complément ou commentaire spirituel, à l'adresse des moines du premier monastère d'Hippone qui souffraient de l'absence d'Augustin devenu évêque. — 3. Au témoignage des manuscrits, c'est la Règle féminine (Epist. 211) qui est dérivation et transcription. Un manuscrit perdu de cette *Regula puellarum* existe déjà en Espagne au milieu

du VIIe siècle, dérivé de la Règle originale, et utilisé par saint Isidore de Séville pour sa *Regula ad monachos*. Aucun manuscrit ne subsiste malheureusement de cette première Règle, mais seulement des traces.

A. D.

179. *Autenticità della Regola di Sant' Agostino, Analisi dei Testi*, par Andrea Maria Dal Pino, O.S.M., dans *Studi storici dell' Ordine dei Servi di Maria*, t. V, 1953, p. 5-36.

Après mention des opinions en cours (1953), l'auteur reprend, du seul point de vue interne, le problème de l'authenticité de la Règle. Les trois documents contestés font chacun l'objet d'une analyse littéraire — fond et forme — et d'une confrontation soit mutuelle, soit avec l'œuvre augustinienne — textes parallèles et citations bibliques. — Les conclusions de l'article justifient étonnamment les positions traditionnelles : la Lettre 211 présente toutes les marques d'une sérieuse authenticité augustinienne ; elle est inséparable de la partie dispositive qui lui est annexée et qui trouve en elle son introduction et son explication. La *Regula ad servos Dei* en est une transcription postérieure à l'usage des monastères d'hommes, par une autre main que celle d'Augustin. L'*Ordo Monasterii* n'est pas davantage l'œuvre d'Augustin : il relève du monachisme occidental, du climat méridional, dans le cours du ve siècle. Sans doute est-il contemporain de l'adaptation aux hommes.

A. D.

180. *Saint Augustine and his Holy Rule*, par Thomas F. Roland, O. S. A., dans *Review for Religious*, t. VI, 1952, p. 57-68.

Après un résumé de la vie d'Augustin — où on le voit fonder un premier monastère à Thagaste, puis deux autres à Hippone, l'un pour des laïcs, l'autre pour ses clercs — vient l'exposé des idées augustiniennes sur la vie religieuse ; enfin, une analyse plus détaillée des prescriptions de la Règle. L'auteur estime que saint Augustin est le fondateur de la vie religieuse en Afrique et il en donne comme preuve l'opinion de son adversaire Pétilien (*Contra litt. Petil.*, 25 ; cf. p. 61) ; il suppose que les monastères répandus en Afrique, en Sardaigne, en Sicile, peu après 430, étaient d'inspiration augustinienne ; mais il n'en donne pas une preuve, et cette hypothèse mériterait plus ample examen. Il donne une bonne vue d'ensemble du problème de la Règle, en se référant à des études sérieuses récentes, surtout à des ouvrages anglais (y compris la traduction anglaise du *Saint Dominique* de P. Mandonnet) ; après avoir relevé les diverses opinions, sa conclusion est prudente : il penche pour l'authenticité de la *Regula ad servos Dei*, mais il tient compte de l'opinion de J.-C. Dickinson qui, dans son ouvrage *The Origines of the Austin Canon* (1950) en fait plutôt l'œuvre d'un disciple qui l'aurait tirée des écrits du Maître vers le milieu du ve siècle. Article de vulgarisation recommandable par une solide information.

F.-J. T.

181. *Studi sull' innologia popolare cristiana dei primi secoli*, par Manlio Simonetti, coll. Atti della academia nazionale dei lincei, Memorie, Classe di scienze morali, storiche, e filologiche, serie VIII, vol. IV, fasc. 6, Roma, 1952, p. 341-485.

A la page 375, Manlio Simonetti consacre quelques lignes au *Psalmus contra partem Donati*, seulement pour ranger cette composition dans un genre littéraire à la fois historique et polémique. L'A. semble totalement ignorer les études de Ermini, Vroom, Lambot, Tréhorel.

G. F.

182. *A History of Christian-Latin Poetry, from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, par F.-J. Raby, 2e éd. Oxford, Clarendon Press, 1953, 24×16, 494 p.

Ce livre est une mine de renseignements, mais sur saint Augustin il ne donne que quelques généralités : saint Augustin n'étant pas poète à proprement parler. Le *psaume abécédaire* est traité dans le § 3, p. 20 et suivantes, sous le titre de *Augustine's Psalm and the Origins of Latin Rhythmical and Rimal Poetry*. L'auteur semble ignorer les études spéciales dont ce psaume a fait l'objet. Cf. G. Bardy, *Les Révisions,* B. A. XII, Paris, 1950, p. 80, note 2.

G. F.

183. *Exegetica in prologum Joannis, sec. maximos Ecclesiae doctores antiquitatis christianae*, par Julianus Gennaro, O.F.M., Studia antoniana, Rome, 1952, 25×17, 192 p.

En cet essai d'exégèse, écrit en latin, le texte du prologue de saint Jean est divisé en de nombreuses péricopes, groupées en quatre chapitres : 1. Génération du Verbe : 2. Création ; 3. Le Précurseur ; 4. L'Incarnation. Chaque section est traitée selon un même plan : d'abord un bref aperçu des meilleurs exégèses actuelles ; puis les explications des Anciens, savoir : 1) S. Athanase ; 2) S. Basile ; 3) S. Grégoire de Nazianze ; 4) S. Jean Chrysostome ; 5) S. Ambroise ; 6) S. Augustin.

Les explications augustiniennes, tirées de nombreuses œuvres (*In Joan. Ev. ; Confess. ; De Genesi ; De agone christ. ; Serm.*, etc.) sont données à leur rang, avec clarté et concision (comme les autres d'ailleurs). Au verset 4, la lecture d'Augustin : « Quod factum est, in ipso vita erat », est signalée comme celle des meilleurs manuscrits ; mais l'auteur lui préfère celle de saint Jean Chrysostome (mettant, comme la Vulgate, un point après « factum est ») à cause du contexte ; car, dit-il, l'exégèse d'Augustin, par les Idées exemplaires divines, est, en soi, très belle ; mais elle ne semble pas répondre à la suite des idées du Prologue.

L'ouvrage a de bonnes qualités d'analyse ; il se fonde sur les textes critiques et sur une documentation riche et solide. Mais on n'y voit nul effort de synthèse : seul le texte même de saint Jean donne quelque unité à une suite d'explications de détail.

F.-J. T.

184. *Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter*, par W. Durig, dans *Sacris erudiri*, t. IV, 1952, p. 245-279.

Le sous-titre indique bien le sujet de l'article : Étude de la signification du mot *Disciplina* dans la langue de la liturgie et des Pères. Au sens classique « *Disciplina* » signifie *instruction* (Erziehung) et objectivement, « tout ce qu'on apprend à l'école ou dans la formation des arts et des métiers ». Un sens dérivé très répandu est celui de *éducation* (Zucht), soit dans la famille, soit dans les camps (et la liturgie parle aussi des *camps* spirituels des âmes), soit dans les couvents et dans l'Eglise. En ce dernier cas, on trouve une nouvelle précision qui ajoute au mot une nuance de sévérité, de correction.

Saint Augustin a employé « disciplina » en ces divers sens. L'article invoque spécialement son témoignage pour les « disciplines ecclésiastiques » (p. 277) et pour a correction disciplinaire (p. 278).

J.-F. T.

185. *Epiphania*, par Christine Mohrmann, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXXVII, 1953, p. 644-670.

L'étude des variations du sens du mot grec « Epiphania » passé chez les Latins pour désigner une grande fête chrétienne, apporte de précieux renseignements sur l'origine et le sens de cette fête.

Chez les anciens grecs, comme Homère, les « epiphaneiai » sont les apparitions corporelles des dieux, considérées comme rares et comme gage de grands bienfaits du ciel. D'où le sens dérivé qui se répand dans la suite : les épiphanies sont les bienfaits des dieux, les miracles ou merveilles qu'ils opèrent. Le mot s'applique ensuite à certains hommes, aux Empereurs ou aux grands fonctionnaires pour désigner leur visite solennelle, occasion de faveurs. Mais quand les Septantes traduisirent la Bible en grec, ils évitèrent, en parlant des « théophanies », ce mot du langage religieux païen. Le Nouveau Testament au contraire, surtout saint Paul, l'applique à la Venue du Verbe dans la chair. La fête du 6 janvier, dont l'origine grecque est très ancienne, était une fête idéologique, célébrant la venue du Sauveur et sa manifestation sous plusieurs aspects par l'Incarnation, par le baptême de Jean, par le premier miracle de Cana. Ce fut à Rome, au IIIe siècle, que l'on précisa l'objet historique : la Naissance, à Bethléem, avec la date du 25 décembre ; réservant à l'Épiphanie, la « manifestation » aux Mages et les autres « manifestations ».

Saint Augustin, au IVe-Ve siècle, est un témoin important pour cette histoire du mot (cf. p. 653 et 659-663). Il traduit le mot grec par « manifestatio », « apparitio » ; et il insiste sur le rôle des « Rois Mages », prémices de la Gentilité à qui le Sauveur se manifeste ; mais il fait également allusion à d'autres « révélations » et aussi à la Naissance, les deux fêtes du 25 décembre et du 6 janvier étant étroitement liées : il parle d'une « geminata solemnitas », comme si l'unique fête primitive s'était déboublée en Noël et Épiphanie (*serm.* 204, 2 ; cf. p. 662).

Cette belle étude montre comment la philologie peut devenir l'auxiliaire de la grande histoire.

F.-J. T.

186. « *Les renards de Samson* », par A.-M. Dubarle, dans *Revue du Moyen Age latin*, t. VII, 1951, p. 174-176.

Dans l'*Enarr. in ps.* 80 (PL 37, 1040-1041) saint Augustin compare les hérétiques qui vont répendant l'erreur, aux renards dont se servit Samson pour incendier les moissons des Philistins (Juges, XV, 4-5). Cette allégorie sera reprise au Moyen-âge par Innocent III, le 4e concile de Latran, Grégoire IX, voire dans la liturgie dominicaine, avec une concision un peu énigmatique parfois.

G. F.

187. *Sibyllinische Weissagungen*, Urtext und Übersetzung, par Ed.-A. Kurfess, Tusculum-Bücherei, Heimeran Verlag, München, 1951, 18×11, 376 p.

La parution de ce petit livre, vrai bijou d'édition, a été signalée dans le *Bulletin augustinien pour* 1951 (*Année théol. august.*, 1952-IV, p. 370, n. 297) à propos d'une note du même auteur dans *Theologische Quartalschrift*, t. CXXXI, 1951, p. 458-464, sur *Augustinus und die Tiburtinische Sibylle*. Cette note complète d'ailleurs ce que Kurfess expose p. 341-344 : *Augustin und die Sibylle* en cherchant à déterminer l'origine latine de l'acrostiche (Or. Sib. VIII, 217-243, sans la strophe de la Croix) qu'Augustin cite dans *De Civ. Dei*, XVIII, 23. Dans les notes du Livre VIII, l'auteur signale méticuleusement les citations des livres sibyllins faites par Lactance dans ses *Divinae Institutiones*, auxquelles Augustin se réfère à son tour dans le *De Civ. Dei* (*Erläuterungen Buch* VIII, 287-290 ; 292-294 ; 303-304 ; 305-306 et 312-314).

A. de V.

188. *Saint Augustin lecteur des Satires de Perse*, par Pierre Courcelle, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. XXVII, 1953, p. 40-46.

A propos du « quamdiu cras et cras » de *Confessions* VIII, 12, 28, 21, contesté par Mlle Mohrmann comme réminiscence de Perse, Satire V, l'auteur traite de l'utilisation de Perse par saint Augustin. Précisément la Satire V est la mieux exploitée, notamment dans le texte voisin sur la controverse Avaritia-Luxuria. Pages intéressantes et judicieuses, qui font saisir l'art d'Augustin de mettre à profit un thème païen en le christianisant et en l'amplifiant, au service de sa prédication même populaire.

A. D.

189. *Plotiniana*, ETIBIPATERETIBIOMNIA, par François Chatillon, dans *Revue du Moyen Age latin*, t. VIII, 1952, p. 273-299.

De Plotin, le Moyen Age n'a guère connu que quelques expressions, telle *regio dissimilitudinis* et... une phrase citée dans le *De civitate IX*, 17 : *Fugiendum est igitur ad carissimam patriam et ibi pater et ibi omnia*. Au médiéviste stupéfait de constater que la tradition d'un texte aussi fameux n'avait jamais été examinée il y avait urgence d'intervenir. D'où les 26 pages de cet article au cours desquelles la pénétration critique, la science et la verve de M. F. Ch. se donnent carrière. Elles s'inscrivent désormais en annexe au « Plotin et l'Occident » du P. Paul Henry. A les lire, on apprendra beaucoup à propos de la survie médiévale des œuvres de Plotin et d'Augustin. Concernant le texte en litige, sans doute optera-t-on d'abord, avec le Moyen Age et l'auteur, pour l'ancienne leçon perdue : *et ibi patere tibi omnia*, de résonance également si plotinienne et non moins chrétienne. Au terme de l'enquête, hélas ! on se résignera à partager la déception de l'auteur constatant que paléographiquement — et pas davantage en critique interne — rien ne permet de choisir entre une leçon et une autre. Nous ne saurons probablement jamais ce que saint Augustin a écrit. Du moins les futurs éditeurs du *De Civitate* sont invités à accorder à ce membre de phrase un traitement de faveur en le transcrivant sans coupure.

A. D.

190. *La polemica pagano-cristiana (da Plotino ad Agostino)*, par Antonio Quacquarelli, Dott. C. Marzorati, Milan, 1952, 24×16, 101 p.

Le corps de l'ouvrage (p. 25-101) est formé de deux séries de textes : la première tirée d'auteurs païens : Plotin, Porphyre, Hermès, Julien l'Apostat, Philostrate (Vie d'Apollonius de Thiane) où il s'agit du paganisme et de ses dieux, et d'attaques contre les chrétiens ; la deuxième, tirée d'auteurs chrétiens assez variés : de saint Augustin, pour réfuter le néoplatonisme (p. 63-68, 8 extraits de la Cité de Dieu, L. X ; IX, VIII, XIX) ; d'auteurs grecs (S. Ephrem, S. Jean Chrysostome, Didime et Cyrille d'Alexandrie, S. Basile) sur la Trinité ; puis, contre la mythologie, Arnode F. Materne, Eusèbe et les 2 extraits 18 et 19 de S. Augustin (p. 85-86, *De vera Religione*, 36 et *De Civit. Dei*, L. II) ; Lactance sur les persécutions ; S. Jean Chrysostome contre Julien l'Apostat, et sur les « Principes d'éducation du christianisme », S. Jérôme et de nouveau S. Augustin (p. 95-96 ; *De Civitate Dei*, l. VI et VII) et enfin Prudence contre Simmaque.

Une introduction (p. 1-13) retrace à grands traits l'histoire de la controverse entre païens et chrétiens depuis l'intervention du néoplatonisme jusqu'aux invasions barbares. Il n'y a pas de tables, mais seulement un bref sommaire au début, indiquant le titre des chapitres. L'auteur n'a recueilli que des extraits assez courts

en de multiples auteurs : un tel choix reste nécessairement arbitraire. Heureusement, une bibliographie choisie, mais judicieuse et bien fournie, p. 14-21, donne le moyen aux chercheurs de compléter cette esquisse.

F.-J. T.

191. *Les sages de Porphyre et les « Viri novi » d'Arnobe*, par P. Courcelle, dans *Revue des Etudes latines*, t. XXXI, 1953, p. 257-271.

Cette note est une mise au point de l'article du P. A.-J. Festugière : *La doctrine des « Viri novi » sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe*, l. II, 11-66, paru dans *Mémorial Lagrange*, p. 47-132. On y lisait que le groupe de philosophes païens désignés par les mots « *Viri novi* », représentait en réalité un ensemble de doctrines assez disparates, venant de l'hermétisme, du néopythagorisme, du néoplatonisme (Porphyre) et des gnoses. Mais, par une nouvelle analyse du texte, P. Courcelle montre que ces « *Viri novi* » ne sont autres que les *Sages* auxquels Porphyre, dans le *De Regressu animae*, attribuait la découverte d'une vraie « voie de salut » meilleure que toutes les autres, y compris celle du Christ ; et, par là, leur groupe retrouve son unité doctrinale. L'auteur mène sa démonstration en recourant surtout aux extraits de Porphyre donnés par saint Augustin dans le *De Civitate Dei*, L. X, et aussi dans *Epist. ad Deogratias*, CII, 8 (cf. p. 265) et d'autres allusions, comme *De Trinitate*, L. IV, XV, 20 et *In Joan. Ev.*, tr. XXXI, 5.

F.-J. T.

192. *Porphyrios*, par Rudolf Beutler, dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Pauly-Wissowa), nouv. édit., 1953, t. XXII-I, col. 275-313.

L'article donne une vue d'ensemble de toutes nos connaissances actuelles sur Porphyre : il étudie : 1° la Vie ; 2° les Ecrits ; 3° la Doctrine ; 4° les disciples et l'influence. Parmi les *écrits* (dont on nous donne le relevé complet, en 68 numéros, des ouvrages ou fragments connus), le *De Regressu animae* (n. 43, col. 293-294) nous est spécialement transmis par les citations de saint Augustin (*De civit. Dei*, L. X, 29, XII, 27, XIII, 17, 19; XXII, 12, 26 et *Serm.* 241, 7). Quant au pamphlet *Contre les chrétiens* (réfuté par Origène) Augustin ne le connut qu'assez tard ; et dans la *Cité de Dieu*, il estime encore Porphyre favorable à la doctrine chrétienne (cf. col. 298). Au § C) *Lehre*, l'auteur pose le problème de la philosophie propre à Porphyre ; et, pour la distinguer de celle de Plotin, il rappelle la règle de Theiler qui propose de se servir dans ce but des citations platoniciennes de saint Augustin qui, en général, reflèteraient mieux Porphyre que Plotin. Notons pourtant qu'on a fait de justes réserves sur cette règle, parce que souvent la doctrine des deux philosophes coïncide. En psychologie, Porphyre suit Plotin, mais, en insistant sur le rôle intermédiaire de l'âme entre le corps et Dieu et en mettant en relief l'action de la volonté libre ; si bien que la conception de notre âme, immortelle (physiquement), en tant que spirituelle, mais capable de mourir (moralement) en s'attachant aux corps, conception familière à saint Augustin et par lui, aux penseurs d'Occident, se trouve déjà chez Porphyre (cl. 307). D'ailleurs bon nombre de traits de la philosophie porphyrienne font songer à la doctrine augustinienne, comme la théorie de la « phantasia », intermédiaire entre la sensation et la raison (col. 308) ; celle des quatre vertus cardinales qui dégagent l'âme du corps (col. 310) et même la notion de *Cité* fondée sur un bien moral universel (col. 411). Signalons une précision à propos d'une opinion louée par saint Augustin, où Porphyre nie le retour d'âmes humaines en des corps d'animaux (*Civit. Dei*, L. X, 30) ; ceci ne vaut que pour une période ; car une telle métempsycose est admise en certains ouvrages où est aussi défendue l'existence d'âmes raisonnables dans les animaux (col. 311). Article très analytique, mais très riche en renseignements.

F.-J. Thonnard.

193. *La survivance du punique en Afrique aux Ve et VIe siècles après J.-C.*, par Ch. Saumagne, dans *Karthago*, IV, 1953, p. 169-178.

Contre l'opinion courante (cf. Gsell, Gauthier, Basset, Toutain, Marçais, Simon, Green, etc.) en faveur de la persistance d'un véritable dialecte punique en Afrique au temps de saint Augustin, Ch. Courtois, à la suite de Frend, avait contesté les affirmations mêmes d'Augustin et proposait (cf. *Revue africaine*, 1950, p. 259-282 ; voir *Bulletin augustinien* pour 1950, n° 193) de prendre l'adjectif *punicus* comme synonyme d'*afer*. M. Saumagne revient sur un texte essentiel d'Augustin : *Epist. ad romanos inchoata expositio*, 13, dans PL 35, 2096 ; il conclut : « Saint Augustin affirme bien que, de son temps, les *rustici* de la région d'Hippone parlaient communément le punique, qui était aussi la langue des Phéniciens ; c'est en punique qu'ils répondaient qu'ils avaient une origine cananéenne, que l'exégèse leur présentait comme équivalent à une origine phénicienne ». Avec raison, l'A. conclut qu'il faut entendre dans le même sens les mots *punicus*, *punice* qui se trouvent en d'autres passages des œuvres d'Augustin. Contre le jugement de Frend et Courtois, M. J. Lecerf vient encore de prendre récemment position dans *Augustinus Magister*, t. I, 1954 : *Notule sur Saint Augustin et les survivances puniques*, p. 31-33.

G. F.

194. *Munca manuala a Monahilor dupa tratatul « De opere monachorum » al fericitului Augustin* (Le travail manuel des moines d'après le traité *De opere monachorum*), par Joasaf Popa, dans *Studii teologice* (Bucarest), t. V, 1953, p. 495-512.

195. *Preliminary studies for the interpretation of saint Augustine's Concept of Providence*, par Johannes Götte, dans *Folia*, Supplement I, juin 1953, 24 p.

196. *The augustinian Concept of Authority*, par H. Hohensee, dans *Folia*, Supplement II, novembre 1954, 78 p.

La « *Studiosa Societas* » *pour le progrès des études augustiniennes* fondée au Canisius-Collège des Pères Jésuites de Berlin, se propose d'offrir aux chercheurs un instrument de travail indispensable, selon elle, pour saisir la vraie pensée d'Augustin. Il s'agit d'indiquer, pour toutes les idées importantes (on cite, p. 3 : *caritas, auctoritas, ecclesia, historia, providentia*, etc.), l'usage qu'en fait Augustin en tous ses ouvrages, en tenant compte et de l'ordre chronologique, et des multiples aspects de chaque idée. Voici deux exemples de l'œuvre projetée.

Les deux fascicules commencent de même, par la *liste chronologique* des œuvres de saint Augustin. Puis, chacun à sa manière, le premier sur la *Providence*, le second sur l'*Autorité*, ils fournissent des Tables de références, entremêlées de brèves notes critiques et exégétiques. Le premier se borne à l'indispensable : d'abord la *liste complète* (chronologique) des passages où se trouve *Providentia ;* puis un deuxième Index des lieux où *Providentia* est *a)* prise seule ; *b)* déterminée comme *divine ;* *c)* qualifiée de multiples manières (par exemple, bona, cuncta moderans, vana, etc.) données par ordre alphabétique ; mais une note finale avertit que la liste est incomplète et doit être suivie d'un autre « Index rerum verborumque ad Providentiae notionem imprimis pertinentium ». Enfin un troisième Index cite (p. 24) les lieux où Providentia est emprunté à d'autres auteurs.

Le fascicule sur *Auctoritas*, plus complet, suit aussi un autre plan. Les passages tirés d'un autre auteur ne sont pas mis à part, mais signalés par un astérisque, et la liste des 1164 passages où se trouve le mot est divisée en trois sections : *a) A. generalis ; b) A. divina ; c) A. humana*, en chacune desquelles les références suivent

l'ordre chronologique. Vient alors un *Choix de citations textuelles* qui dispensent de recourir aux « œuvres complètes » : C'est une importante amélioration, mais ce n'est qu'un choix assez restreint, et l'idéal serait d'avoir tous les textes. Enfin, cinq *Indices* indiquent, par ordre alphabétique, les déterminations de l'*Auctortias* 1) dans sa nature (certa, magna, vana, etc.) ; 2) dans ses actes ; 3) sous ses aspects passifs ; 4) par rapport aux personnes : Dieu et les hommes ; 5) enfin *Notabiliora* où entre, semble-t-il, ce qui n'a pas trouvé place ailleurs.

Ce travail de patience et d'érudition peut rendre de grands services. Souhaitons qu'il persévère, et aussi qu'il s'améliore en appliquant à *tous* les mots étudiés quelques principes méthodologiques *uniformes* qui, tout en adaptant l'analyse à la pensée augustinienne (on ne doit pas lui imposer des cadres à priori), rendraient la consultation plus aisée et plus fructueuse.

F.-J. T.

197. *Vue d'ensemble sur la littérature pélagienne*, par G. de Plinval, dans *Revue des Etudes latines*, t. XXIX, 1951, p. 284-294.

Cette note indique : 1° les rares textes de Pélage accessibles au public au début du xxe siècle ; 2° les efforts méthodiques accomplis par A. Souter pour donner le texte critique du Commentaire de Pélage sur les Epîtres de saint Paul (édité dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1926) ; 3° le travail de recherche par lequel M. Plinval lui-même a restitué à Pélage un « Corpus » de 15 textes, ouvrages complets et fragments, dont l'authenticité est solidement établie ; 4° on indique enfin ce qui reste à faire pour vérifier ces résultats et les compléter si possible.

Notons que l'opuscule *De vita christiana*, faussement attribué à saint Augustin et que plusieurs pensent être de Fastidius, est bien, selon G. de Plinval, de Pélage en personne (cf. p. 287-288).

F.-J. T.

III. — ÉTUDES GÉNÉRALES

198. *S. Agostino (Vita e opere)*, par Pietro Paolo Gerosa, editioni paoline, Alba 18×12, 296 p.

Cette biographie, sans aucun apparat scientifique, n'a pas d'autre but que de mettre à la portée du grand public italien la *Vie et les Œuvres* de saint Augustin : elle remplit pleinement son but. Tout en tenant compte des dernières précisions historiques, elle s'appuie avant tout sur les Œuvres mêmes de l'évêque d'Hippone auxquelles elle se réfère continuellement ; et la *Note bibliographique* finale se contente d'indiquer les meilleures éditions de cette œuvre, spécialement avec traduction italienne. Ouvrage de solide vulgarisation.

F.-J. T.

199. *Les Pères de l'Eglise d'Occident* par Robert Payne, traduit de l'américain, par Marie Tadié, Corréa, Paris, 1953, 19×14, 290 p., ch. VI : *Augustin, l'amant de la beauté*, p. 129-166.

Présentation vivante et pittoresque, mais peu sûre. 1. Elle est très incomplète ; la plus grande partie est consacrée à la jeunesse jusqu'au sacerdoce (p. 129-154) et dans le reste il n'y a pas un mot sur les controverses si importantes, contre les

Donatistes, ni contre les Manichéens, ni contre les Pélagiens. 2. Les jugements sont souvent fantaisistes, l'auteur préférant les réminiscences littéraires à l'étude approfondie et objective des textes.

F.-J. T.

200. *A History of latin Literature*, par Moses Hadas, Columbia University Press, New-York, 1952, 23×16, 474 p.

Cette histoire littéraire est une première initiation : elle ne consacre qu'un chapitre (XXII), le dernier, aux auteurs chrétiens, 7 pages (438-445) à saint Augustin. Celles-ci n'apportent rien de neuf et sont même assez superficielles.

201. *Anfang*, eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen, par Romano Guardini, 3e edit., Hochland-Bucherei, Kösel-Verlag, München, 1953, 19×11, 78 p.

Cf. *Bulletin augustinien pour* 1950, n. 213, dans *L'Année théol.*, 1951, p. 374.

202. *Augustin, det förste moderne menneske*, par Alf Ahlberg, Oslo, 1953.

Traduction du suédois en norvégien de l'ouvrage analysé dans *Bulletin augustinien pour* 1952, nº 572, dans *L'Année théol. augustinienne*, 1953, p. 394.

203. *Patrologie et histoire de la Théologie*, par F. Cayré, t. I, livres I et II, Desclée et Cie, Paris, Tournai, Rome, 1953, 19×12, 978 p.

Ce manuel français de Patrologie a connu depuis vingt-cinq ans de nombreuses rééditions inchangées; cette dernière édition est une mise à jour devenue nécessaire. Notons d'abord la nouvelle disposition de la matière : la suite des chapitres a été remaniée, certains articles ont été développés en chapitres et les auteurs du ve siècle, qui, dans l'ancienne édition ouvraient le tome II, trouvent désormais leur place dans ce premier volume. Innovation heureuse que d'avoir rassemblé tout ce qui regarde l'âge patristique en un seul tome très maniable.

Le caractère fondamental de l'ouvrage n'a pas été modifié : la doctrine (dogme, morale et spiritualité) garde le pas sur l'histoire. L'A. a donné plus d'attention aux aspects philosophiques de la pensée des Pères (*Introd.*, VI, *La philosophie patristique*, p. 17-19) surtout pour ce qui concerne saint Augustin. Le chapitre consacré à l'évêque d'Hippone apparaît bien comme le chapitre central du L. II, et non pas seulement à cause de sa longueur (p. 683-827). L'A., en effet, présente Augustin comme le maître de l'*Ecole d'Occident*. L'expression est nouvelle, mais semble justifiée (p. 744-748) bien que la rigueur du terme doive être quelque peu relâchée, à notre avis, par rapport à l'Ecole d'Antioche et à celle d'Alexandrie. Dans cette perspective, l'A. consacre un long chapitre à la *Philosophie augustinienne* (p. 748-779) suivi immédiatement par l'exposé de la *Théologie augustinienne* (779-826). Par cette juxtaposition d'éléments qui, de fait, se compénètrent dans la pensée de saint Augustin l'A. prend ouvertement position dans une question âprement discutée : il offre même un essai de systématisation de cette philosophie augustinienne dont je laisse aux spécialistes d'apprécier la fidélité objective. La conclusion du chapitre, sous le titre de *L'Augustinisme dans l'Histoire* (p. 824-826) semble devoir appuyer l'affirmation que saint Augustin est le maître de l'Ecole d'Occident. Si l'Augustinisme « désigne le plus grand mouvement de pensée chrétienne qui ait été créé dans l'antiquité », il couvre de son nom des tendances diverses, voire même

opposées, qui risquent de donner le change sur la pensée authentique de saint Augustin et menacent de briser l'unité essentielle de méthode et de doctrine qui caractérise un mouvement de pensée comme école. Aussi, dans la série d'augustinismes divers l'A. retient-il ce qu'il appelle le *Grand Augustinisme* (826) comme le fond de l'Ecole d'Occident (747-748). Il y trouve sa méthode; il y trouve sa doctrine. Celle-ci cependant est réduite à quelques thèses majeures, dònt seul l'esprit qui les unifie me semble distinctif.

La préoccupation doctrinale de l'A., surtout en matière d'Augustinisme, semble lui avoir fait négliger les détails bibliographiques, ce qui entraîne de-çi de-là des imprécisions historiques ou doctrinales. Ainsi le passage consacré à la *Regula* de saint Augustin (p. 697) ne donne pas l'état actuel de cette question si discutée ; à propos de la conversion (p. 695) et de l'influence du néoplatonisme sur la formation de saint Augustin et spécialement sur cette conversion,nul compte n'est tenu, nulle mention n'est faite du problème Augustin-Plotin-Porphyre-Ambroise, tel qu'il est posé et discuté par W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, par P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, et P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions...*, 1950 ; sur la question du *temps d'après saint Augustin* (p. 766-767), on cherche en vain les précisions apportées ces dernières années dans de nombreux travaux ; le problème si actuel de la conception augustinienne de l'histoire (et par laquelle Augustin s'impose comme le maître de l'Occident) est passé sous silence ; l'exposé de la littérature apocryphe chrétienne (p. 106-114) et de la littérature judéo-chrétienne (p. 90-106) est, pour maints détails, dépassé par les résultats acquis pendant ces vingt-cinq dernières années de recherches et de découvertes ; je dirai la même chose pour le gnosticisme (p. 121-123) et le manichéisme (p. 212). En bref : la bibliographie, bien que complétée, n'a pas subi une refonte rationnelle ; elle signale trop d'ouvrages dépassés, elle se réfère à des éditions anciennes quand il en existe de plus récentes et elle accuse des lacunes. Le *Reallexicon für Antike und Christentum* aurait dû trouver sa place parmi les dictionnaires signalés ; *Vigiliae Christianae*, *Sacris erudiri* parmi les revues ; le *Corpus Christianorum* parmi les collections récentes de textes patristiques. Et spécialement pour la bibliographie courante sur saint Augustin il aurait été utile de signaler le *Bulletin Augustinien* annuel dans *L'Année Théologique Augustinienne*, depuis 1955 *Revue des Etudes Augustiniennes* (Paris), le *Répertoire bibliographique de saint Augustin* dans *Augustiniana* (Louvain) et *L'Année Philologique*. Ces lacunes n'infirment pas la valeur fondamentale de l'ouvrage ; l'A. ne vise pas à diriger des travaux personnels, mais à initier les clercs à la richesse doctrinale de l'héritage patristique : à ce point de vue cette nouvelle édition dépasse en valeur les rééditions antérieures.

A. de V.

204. *Die ausserbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst, Ihre Vorgeschichte und Geschichte bis zur Zeit Augustins*, par Hans Urner, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1952, 24×16, 80 p.

Par « Lesung im christlichen Gottesdienst », l'auteur entend toute lecture faisant partie intégrante de la liturgie chrétienne dans l'exercice du culte : il exclut la lecture-prière ; il exclut aussi toute lecture qui amorce le sermon ou l'homélie. Cette lecture peut être d'un texte biblique ou d'un texte non-biblique. Dans l'étude présente il s'agit de lectures liturgiques non bibliques. C'est le Canon des Ecritures, pris expressément dans son extension actuelle (p. 24 et note 38), qui départage les lectures en lectures bibliques et extra-bibliques. L'Eglise a exclu officiellement de sa liturgie les livres non canoniques au concile de Laodicée en Phrygie vers 360 et aux synodes d'Hippone, 393, et de Carthage, 397. Cette exclusion regarde surtout les apocryphes dont les hérétiques se servaient pour appuyer leurs erreurs. Le Canon des Ecritures a été officiellement défini, d'après l'auteur, dans la deuxième

moitié du IVe siècle (p. 60). Avant cette époque, la distinction en lectures bibliques et extra-bibliques n'aurait pas de sens. C'est la conclusion des quatre premiers chapitres qui forment le *Vorgeschichte*. Seuls les témoignages postérieurs à cette fixation du Canon peuvent nous renseigner sur le caractère et l'importance des lectures extra-bibliques dans la liturgie. Les témoignages réunis par l'auteur proviennent de communautés syriennes, palestiniennes, alexandrines et africaines ; dans ces dernières, saint Augustin occupe une place de choix. D'après ces témoignages les lectures extra-bibliques semblent se faire normalement après la lecture de la Bible et avant le sermon : ordre qui, par lui-même, indiquerait déjà la moindre importance qu'on y attachait. Les lectures extra-bibliques comportent : des actes des martyrs, des récits de miracles, des décisions synodales, des protocoles des conférences tenues avec les schismatiques, des lettres ou des traités de certains évêques, d'autres écrits doctrinaux ou spirituels, l'Apocalypse de Pierre et probablement les divers Actes des Apôtres. Tout comme pour la fixation du Canon, l'Eglise se serait laissée guider pour le choix de ces lectures par la *Regula Fidei* (p. 61-62). L'auteur a réuni un matériel impressionnant, fait de citations de textes et de notes bibliographiques, qui donnent des renseignements extrêmement utiles. Nous regrettons que l'auteur ait donné si peu d'attention à la communauté romaine. Est-ce de parti pris ? La conclusion (p. 64-63) qui cherche à dégager des directives pour le culte dans l'Eglise évangélique actuelle, permettrait de le supposer : elle insiste sur la Parole et ne parle point de sacrifice dans le culte chrétien. La première phrase de cette étude : « Pendant l'exil babylonien le centre de gravité du culte judaïque se déplace du sacrifice vers les Livres Saints », s'applique de fait à la transformation que la Réforme a effectuée dans le culte chrétien. Nous pensons qu'inconsciemment l'auteur s'est laissé guider par la conception réformée du culte chrétien dans le choix de ses témoins et dans l'élaboration de son étude. Un détail : ce n'est pas une *basilique* qui fut érigée à Hippone pour recevoir, en 425, les reliques de saint Etienne (p. 44). PERLER, *Les Sanctuaires d'Hippone-la-Royale*, dans *Revue Et. August.* I, (1955), 4, p. 321 ss.

A. DE VEER.

205. *Augustinus der Seelsorger, Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, par F. VAN DER MEER, ins Deutsche uberz. von N. GREITEMANN, J. P. Bachem, Köln, 2e édit., 1953, 22×14, 785 p.

Cet ouvrage important, paru en néerlandais en 1947 (édit. Spectrum, Utrecht-Brussel, 613 p.) et traduit en allemand dès 1947 (cf. *Bull. august.*, n. 410), est une étude d'ensemble de l'*action pastorale* de saint Augustin, dans sa ville d'Hippone dont il est l'évêque, mais aussi dans toute l'Afrique chrétienne où il exerce souvent son zèle, et dans l'Eglise entière à laquelle il a consacré sa vie.

L'ouvrage est divisé en quatre chapitres, ou, comme l'interprète justement l'édition allemande, en quatre parties : 1° L'Eglise d'Hippone ; 2° Le culte ; 3° La prédication ; 4° Les dévotions populaires. La première partie (pp. 25-328) reconstitue le *milieu apostolique*. Après le récit de l'ordination sacerdotale imposée à Augustin par le peuple d'Hippone, elle décrit le milieu *géographique :* la ville et le pays ; le milieu *social*, les païens et leurs mœurs, les Juifs, les donatistes et les hérétiques, manichéens, ariens, pélagiens ; le milieu *pastoral*, le peuple chrétien, ses modes de vie, ses réactions, ses cas de conscience ; enfin le milieu *intime :* sa santé, et ses amis, la vie religieuse au monastère épiscopal et les occupations quotidiennes d'un évêque, semblables en ce temps, à celles d'un curé en sa paroisse, en y ajoutant celles d'un « Cadi » chargé de résoudre à l'amiable les différends que, souvent, les fidèles viennent soumettre à leur évêque pour éviter la procédure onéreuse des tribunaux officiels. Et le tableau se termine par l'élection de son coadjuteur Héraclius et la mort du saint évêque. Les innombrables détails qui donnent tant de vie

et de couleur à l'exposé, sont puisés, soit dans les œuvres d'Augustin, dont de nombreux extraits sont traduits ou résumés, soit dans les meilleures sources historiques : Archives, Histoire des Conciles, Archéologie, etc. De nombreuses *notes* (rassemblées à la fin du volume, pp. 685-767 permettent de vérifier la valeur des reconstructions historiques proposées et de compléter l'information. On y trouve quelques remarques critiques ; mais, dans l'ensemble, l'ouvrage est un *exposé* où l'auteur adopte une opinion, d'ailleurs solidement fondée, mais sans discussion critique. Ainsi, à propos de la vie monastique d'Augustin (p. 241-280), nous avons une vivante reconstitution du premier monastère de Thagaste (erstes Hauskloster) puis de ceux d'Hippone, et l'évocation des couvents de femmes avec une analyse détaillée de la fameuse *Lettre* 211 envoyée aux Moniales d'Hippone et devenue, dit l'auteur, notre « Règle de saint Augustin ». Les notes renvoient aux meilleures études parues jusqu'en 1933 ; mais ne signalent pas l'opinion du P. Mandonnet, du P. Merlin, etc., reprise par plusieurs critiques actuels, défendant la priorité de la Règle des Hommes sur la Lettre 211.

Avec la même richesse d'information et la même maîtrise d'exposition, l'auteur présente ensuite les trois aspects qu'il a choisis dans l'action pastorale d'Augustin : *culte, prédication, dévotions ;* et, pour les deux premiers, il résume d'abord la *Théorie* augustinienne, puis en indique la mise en œuvre. L'étude du « culte » commence ainsi par la théorie des *sacrements* en marquant le sens plus large que ce mot a encore au v[e] siècle et les progrès réalisés par Augustin. Cette étude très objective, a paru en français dans *La Maison-Dieu*, en 1948 (cf. *Bull. august.*, n. 149). L'exposé pratique amène l'évocation, soit du chant des psaumes et des hymnes, soit de l'administration du baptême avec la description de la *Nuit pascale* (également traduite en français dans la *Vie intellectuelle*, 1949, cf. *Bull. august.*, n. 110), soit enfin de la célébration de la Messse « un dimanche à Hippone ». Pour la prédication, la théorie est donnée par l'analyse du *De doctrina christiana ;* et la pratique de la catéchèse par celle du *De catechizandis rudibus*. Le caractère de la prédication augustinienne est bien marqué : œuvre avant tout apostolique, donc, populaire, vivante, mais avec toutes les ressources d'un rhéteur et d'un poète de génie au service d'un ardent amour des âmes. La quatrième partie, plus courte (p. 546-647) mais non moins intéressante, présente quelques aspects saillants des dévotions populaires que devait diriger le zèle de l'évêque : le culte des martyrs, les repas funéraires, le goût des miracles ; on y voit les réactions de l'apôtre pour corriger les abus et encourager les bonnes pratiques chrétiennes, en particulier dans le culte des martyrs. Mais on doit noter l'absence de culte populaire, générale en ce temps-là, envers la Mère de Dieu : ce qui n'a pas empêché saint Augustin de parler magnifiquement de Marie (cf. p. 561-564, petite synthèse de mariologie augustinienne). En conclusion, l'auteur fait ressortir *l'actualité* de cette action pastorale qui découle, non pas des dons extraordinaires de l'Evêque, mais de son pur esprit chrétien.

Sans épuiser le sujet, cet ouvrage est l'étude la plus complète, largement informée et très évocatrice, de l'action pastorale augustinienne.

— *Saint Augustin Pasteur d'âmes*, par F. van der Meer ; traduit du néerlandais [par E. Viale, M. Jourjon, F. Darcy et M. Blondet], Éditions Alsatia, Colmar-Paris, s.d. [1955], 2 vol., 22×15, 493 et 563 p., illustré.

Pour l'édition française, l'A. a fait, en plusieurs chapitres, de légères retouches pour éliminer quelques imprécisions ; il a surtout remanié les pages consacrées aux édifices d'Hippone (48-57) pour les mettre en accord avec les résultats des récentes fouilles poursuivies par M. Marec. De son côté M. H. Chirat a apporté aux *Notes* quelques compléments (placés entre crochets). L'illustration de l'ouvrage a été largement renouvelée et se rapporte davantage, grâce aux découvertes archéologiques, à la ville d'Hippone.

F.-J. Thonnard.

206. *Augustinus als Mensch und Seelsorger*, par Friedrich Klenk, S.J., dans *Stimmen der Zeit*, t. CLIII, 1953-54, p. 115-121.

Compte-rendu détaillé de l'ouvrage de P. Van der Meer, paru d'abord en néerlandais : « Augustinus der Zielzorger » 1947 et traduit en allemand en 1951. On y insiste en particulier sur les efforts d'Augustin pour adapter son éloquence à ses auditeurs, et sur l'opposition entre le « pessimisme » de sa doctrine théologique concernant la nature déchue et son zèle apostolique très large. Pour finir, l'auteur constate que l'Eglise d'Afrique, si bien évangélisée par Augustin, n'a pu résister aux invasions ; et il explique le fait par son manque d'esprit missionnaire : elle était restée trop exclusivement « latine » et n'avait pas su conquérir la population berbère. Peut-être, conclut-il, ne fut-ce pas la faute d'Augustin qui se montre préoccupé de cette partie de son troupeau ; mais il ne trouva pas autour de lui l'aide nécessaire pour l'évangéliser.

F.-J. T.

207. *Great Preachers, XIX, St Augustine*, par John H. Burleigh, dans *Theology*, t. LV, 1952, p. 338-342.

Cette brève vue d'ensemble de l'action apostolique de saint Augustin comme prédicateur, rappelle d'abord le nombre considérable de ses homélies et de ses sermons ; puis, la force de son éloquence qui remporta parfois de beaux succès, par exemple pour extirper les coutumes païennes des « repas sacrés » d'Hippone ou des « jeux » de Carthage. Mais il faut surtout en juger par son action quotidienne d'instruction et d'éducation du peuple. Des trois buts fixés à l'orateur par Cicéron : *instruire, persuader, plaire*, Augustin, sans négliger le dernier, le subordonne toujours aux trois autres, par réaction contre les rhéteurs qui cherchaient d'abord le succès. Son but essentiel est d'*enseigner* le Message de l'Evangile jusqu'à entraîner les cœurs à le pratiquer ; pour cela, il s'appuie constamment sur l'Ecriture Sainte où il a su découvrir des modèles d'éloquence naturelle. Il a donné les règles de cette éloquence chrétienne, plus soucieuse du fond que de la forme, dans le *De Doctrina christiana ;* et son œuvre oratoire est une application de ces préceptes qu'on étudie encore avec fruit. Ces remarques rapides, restent précises et montrent bien la valeur propre de l'éloquence augustinienne.

F.-J. T.

208. *Eglise et Cité de Dieu chez saint Augustin*, par Etienne Gilson, dans *Archives d'histoire doctrin. et litt. du Moyen Age*, t. XX, 1953, p. 5-23.

Y a-t-il *identité* chez saint Augustin entre les deux concepts d'Eglise et de Cité de Dieu, comme plusieurs le pensent ? Pour résoudre la question historiquement, répond E. Gilson, il faut avec Augustin définir la « Cité de Dieu » comme l'assemblée des prédéstinés, que Dieu a clairement en vue, dès le début, à l'exclusion des réprouvés. Cette « Cité céleste » est unique en ses divers états : en ses origines avec les bons anges et l'homme au Paradis terrestre ; en son progrès avec l'Eglise triomphante du ciel qui, sans nul doute et sans restriction, s'identifie à la Cité de Dieu. Mais cette pleine identité ne se réalise pas avec l'Eglise d'ici-bas, parce qu'en celle-ci il peut y avoir des chrétiens qui ne sont pas prédestinés ; et il y a, en dehors d'elle, un grand nombre de prédestinés. L'auteur établit ces conclusions en citant une série de textes augustiniens sobrement commentés, dont le point de vue, centré sur l'idée mystique de « Cité », apparaît comme assez différent du point de vue des théologiens modernes centré sur l'idée plus précise d'*Eglise.* L'examen de plusieurs textes controversés confirme ces remarques et suggère cette règle : « Pour comprendre Augustin, il faut retrouver son point de vue », comme M. Gilson nous en donne

excellemment l'exemple. Notons une remarque très juste, faite en passant, à propos de la « Cité intermédiaire » que plusieurs découvrent entre la Cité de Dieu et celle du diable, et qui serait la Société politique poursuivant un bien commun terrestre. Saint Augustin connaît des « nations chrétiennes » dont les membres ou même les chefs font partie de la Cité céleste. Mais il faut se demander si son point de vue est compatible avec cette « troisième » cité, bonne mais temporelle, ce qui suppose des notions devenues claires depuis saint Thomas, mais étrangères à Augustin lui-même.

F.-J. T.

209. *L'Eglise et le temporel : « Les Métamorphoses de la Cité de Dieu »*, par A. Hayen, S.J., dans *Nouvelle Revue théologique*, t. LXXV, 1953, p. 853-858.

Cette note présente aux lecteurs de la Revue les quatre premiers et le dernier chapitre de l'ouvrage de E. Gilson, paru en 1952. L'intégration de la « chrétienté » dans la notion d'Eglise a commencé avec Augustin, docteur de la Cité de Dieu. Celle-ci est devenue invitation aux princes d'organiser la terre à son image. Mais la réduction de la Cité de Dieu à l'Eglise et de l'autre côté à l'Etat a fait dévier le problème en celui des deux pouvoirs, d'où confusion et impasse. La juxtaposition des pouvoirs n'apporte rien. Partant de leur originelle unité, il faut chercher en quel sens il y a subordination du temporel au spirituel. Le théologien préférera le thème de l'âme et du corps, plus apte à exprimer la diversité dans l'unité et à représenter l'actuel effort d'assomption du temporel par l'Eglise.

A. D.

210. *Die Katharer*, par Arno Borst, Schriften der Monumenta Germaniae Historica XII, Hiersemann Verlag, Stuttgart, 1953, 24×16, 372 p.

L'auteur étudie l'histoire du catharisme, sa doctrine et organisation, son influence sur la civilisation médiévale : la documentation détaillée et critique qu'il a réunie dans ce volume en ont fait un indispensable instrument de travail. Les augustinisants, cependant, n'y trouveront pas grand chose, à moins qu'ils aient la patience de fouiller les nombreuses notes et l'appendice III, qui complète l'édition du *Liber de duobus principiis* édité par A. Dondaine, Rome 1939. Dans cet appendice on trouve de nombreux textes parallèles tirés des œuvres de saint Augustin. Les notes nous informent comment, grâce à une confrontation avec les textes antimanichéens de saint Augustin, Ekbert, abbé de Schönau (1185) le premier, suivi en cela de nombreux autres, a pu identifier les cathares avec les manichéens ; elles nous renseignent aussi que le *Liber de duobus principiis* lui-même n'a pas été inspiré par ces mêmes textes antimanichéens de saint Augustin. (Bon résumé, sans critique dans *Revue d'Histoire ecclés.* (L (1955) 1, p. 198-200. G. Gulkin).

A. de V.

211. *Nature ou Histoire ?* Une controverse exégétique sur la création au xiie siècle, par M.-D. Chenu, O.P., dans *Archives d'histoire doctrin. et litté. du Moyen Age*, t. XX, 1953, p. 25-30.

Cette note indique comment Guillaume de Conches (xiie siècle) dans sa *Philosophia mundi* conçoit la formation du monde par Dieu, non plus comme un acte libre organisant la matière informe (conception attribuée à saint Augustin), mais comme la création *ex nihilo* d'une nature soumise à des lois nécessaires qui l'organisent selon les étapes des six jours ; par là, elle montre bien la manière dont la physique d'Aristote a influencé les interprètes d'Augustin, au Moyen Age, dans le sens de ce qu'ils croyaient une correction ou réfutation. Mais, ajouterons-nous, comprenaient-ils bien la pensée d'Augustin ?

F.-J. T.

212. *Le Cosmos symbolique du XIIe siècle*, par M.-T. d'Alverny, dans *Archives d'histoire doctr. et litt. du Moyen Age*, t. XX, 1953, p. 31-81.

Cet article explique un schéma d'un Manuscrit de la *Clavis Physicae* de Honorius « Augustodinensis » qui résume et vulgarise le grand ouvrage de J. Scot Erigène. *De divisione Naturae*, avec ses quatre degrés : *Natuta* I) increata creans ; 2) creata creans ; 3) creata non creans ; 4) nec creata nec creans. On y trouvera, à propos des Idées exemplaires dans le Verbe (p. 44) et de leur connaissance par les anges (p. 46-47), comment l'influence de saint Augustin se trouve en conflit avec celle du pseudo-Denys et du *De Ambiguis* de saint Maxime le Confesseur, traduits par Scot Erigène.

F.-J. T.

213. *Aux origines de la Vie commune dans le clergé*, par L.-C. Dickinson, traduit de l'anglais par F. Roret, dans *Supplément* de *La Vie spirituelle*, t. VI, 1953, p. 63-91.

La vie commune du clergé est liée à l'institution des Chanoines réguliers qui se réclament de saint Augustin. Elle remonte aux premiers siècles de l'Eglise et commence à s'organiser au IVe siècle, à l'imitation de l'idéal monastique, par l'action de saints évêques, dont le plus influent fut l'évêque d'Hippone. « Cependant, note l'auteur, les circonstances politiques de cette époque (430, mort d'Augustin) rendent à peu près certain le fait que son influence immédiate fut assez limitée dans le temps et dans l'espace (p. 68-69). L'œuvre reprit sous les Carolingiens, surtout par l'action de saint Chrodegang, évêque de Metz (742-766) qui, cependant, ne proposa aux chanoines qu'une règle mitigée, étrangère à l'idéal augustinien. Ce fut au XIIe siècle seulement que la réforme des clercs, en tant que partie intégrante de la grande Réforme grégorienne, aboutit aux communautés de Chanoines réguliers qui adoptèrent partout la règle de saint Augustin. En principe, ces communautés relevaient des évêques qui leur donnaient un « Prévôt ». Plusieurs, à l'exemple des moines, s'érigèrent en abbaye ; d'autres se confédérèrent en Congrégations, avec des chapitres généraux réguliers. Leur caractère propre était d'unir la vie cléricale et la vie commune à base de pauvreté. Quand les paroisses rurales s'organisèrent, ces groupes, naturellement, furent réservés aux villes et surtout au clergé des cathédrales.

Cette vue d'ensemble reflète l'état actuel des études historiques, et peut-être des Documents : assez vague pour les premiers siècles, elle s'appuie sur des faits précis à partir du XIIe siècle, et en cite de très suggestifs, en particulier pour l'Angleterre. C'est un premier pas vers une meilleure détermination de l'influence augustinienne en ce domaine.

F.-J. Thonnard.

214. *Thomas a Kempis en de Priester*, par Mgr K. Cruysberghs, Vlaamse Drukkerij, Louvain, 1953, 23×15, 312 p. illustré.

Relevons dans ce beau livre les pages 138-168 qui traitent de « La science et la nature en face de la vie spirituelle et de la grâce ». L'auteur y expose un certain pessimisme de l'*Imitation de Jésus-Christ* et une doctrine sur la nature et sur la grâce inspirée, semble-t-il, de saint Augustin.

A. de V.

IV. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

215. *Zeit und Geschichte im antiken Christentum*, par G. Quispel dans *Eranos-Jahrbuch* 1951, Bd. XXI, Rhein-Verlag, Zürich, 1952, p. 115-140.

Cette conférence est une brillante synthèse d'un ensemble de détails que nous connaissons bien par ailleurs. Original est le point de vue autour duquel ces détails sont groupés : l'A. veut montrer combien féconde a été la conception chrétienne du temps pendant les cinq premiers siècles pour le développement de la dogmatique, de la liturgie, de l'apologétique et spécialement pour le développement de la pensée théologique d'Augustin (124-140). Et c'est précisément la doctrine augustinienne sur le temps qu'il choisit à analyser pour le démontrer. Il est dommage que l'A. n'ait pas suffisamment tenu compte de la chronologie des œuvres d'Augustin dans son exposé : ainsi l'évolution interne (chronologique) de cette pensée nous échappe. On a l'impression qu'il se sert plus des travaux de J. Guitton qu'il ne les cite. Nous avons glané quelques suggestions intéressantes : la pensée d'Augustin sur le temps ne doit pas être détachée de son contexte historique pour y retrouver des idées de Kant, Einstein, Planck, comme on aime le faire de nos jours : Augustin ne spécule pas sur le temps pour le plaisir de philosopher ; il défend les *tempora christiana* contre des adversaires : les néoplatoniciens (c'est vrai pour *De Civ. Dei ;* est-ce absolument vrai pour *Confess.* et pour *De Genesi ad Litteram ?*). Dans ce dernier ouvrage, Augustin aurait posé le germe d'une possible « histoire » de la nature cosmique par son introduction des *raisons séminales ;* dommage que cette suggestion ne reçoive aucun développement ultérieur. Signalons, pour finir, l'affirmation de l'A. qu'il n'a pu réussir encore à découvrir une doctrine importante chez Augustin qui ne soit pas fondée sur une traduction erronée du texte biblique : il cite des exemples, ne donne, hélas ! aucune référence. Si cela était vrai, un grave problème, dont ni patrologues, ni théologiens ne se sont guère préoccupés jusqu'ici, se pose au sujet du caractère révélé des prémisses de la spéculation patristique.

A. de V.

216. *Les Pères de l'Eglise et la théologie du temps*, par Olivier Rousseau, O.S.B., dans *La Maison-Dieu*, n° 30, 1952, p. 38-55.

Centrée sur le Christ-Rédempteur, la théologie des Pères déploie, dans le cadre de l'Haxaemeron, les étapes de l'Histoire du salut. Augustin substitua aux six millénaires primitifs, la doctrine des six âges du monde relatifs à la venue et au retour du Christ. Dans les cinq âges préparatoires à cette venue, une théologie de l'économie du salut relève la constance du rythme chute-relèvement, et découvre la montée d'une « Incarnation progressive ».

A. D.

217. *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik, und der Ausgang des Mittelalters*, par Heinz Heimsoeth, 3e édit., W. Kohlhammer, Stuttgart, 22×15, 251 p.

Malgré la division traditionnelle de l'histoire de la philosophie en trois périodes : les anciens, les scolastiques et les modernes, il y a un lien organique entre tous les grands penseurs ; car en chaque grand problème philosophique, la Révélation chrétienne a imprimé une nouvelle direction qui s'est épanouie chez les modernes.

L'auteur entreprend de démontrer cette thèse en faisant à grands traits l'histoire de la philosophie, des débuts à nos jours, pour six thèmes choisis : 1° Dieu et le monde ; 2° l'Infini et le fini; 3° l'âme et le monde externe ; 4° l'évolution du monde physique ; 5° l'individualité ; 6° l'intelligence et la volonté. En chacun de ces thèmes, la place et l'influence de saint Augustin est marquée avec plus ou moins d'insistance, mais nettement et exactement. Ainsi on note brièvement l'importance chez lui (comme chez tous les chrétiens) de l'idée métaphysique de *création* (p. 24) ; sa juste conception de l'*infinité divine* capable de se connaître sans se limiter (p. 68) ; son opposition à la conception cyclique des temps éternels (encore prônée par Origène) qu'il remplace par une vue authentique de l'histoire humaine (p. 142-143) ; sa nette affirmation de l'individualité psychologique, qu'il subordonne encore, cependant, à l'influence objective du bien universel (p. 175-176). Pour les deux autres thèmes l'analyse est un peu plus développée : *a)* Augustin marque d'abord un tournant décisif dans la conception de l'*âme humaine*, non plus rattachée au système du monde physique, mais saisie par introspection dans sa spiritualité, ses fonctions, sa destinée (p. 100-107) ; *b)* De même, dans le problème des rapports entre *intelligence et volonté*, Augustin renverse la perspective (que les Pères grecs suivaient encore) et il donne en tout le premier rang à la volonté et à l'amour — sauf pourtant dans la béatitude céleste qui est vision de la vérité (p. 209-214). A en juger par ces notations augustiniennes, l'auteur est remarquablement informé ; mais on doit lui faire confiance, car il ne donne aucun renvoi à ses sources, même s'il les cite textuellement ; et on peut le regretter. De même, quelques raccourcis historiques durcissent peut-être les oppositions pour mieux marquer la nouveauté due au christianisme. L'auteur pourtant a noté les nuances importantes et ses vues d'ensemble paraissent solidement fondées.

F.-J. T.

218. *Wijsbegeerte der Geschiedenis*, par K.-L. Bellon, Standaard-Boekhandel, Anvers-Amsterdam, 1953, 22×16, 360 p.

Cet ouvrage veut être une *Introduction* aux problèmes essentiels que doit traiter une *Philosophie de l'histoire* d'inspiration catholique. Une première *section* (p. 11-250) fait une revue historique des principales conceptions de la philosophie de l'histoire : celles des païens (ch. 1), celles des chrétiens (ch. 11-IV), celles des modernes, plus rationalistes (ch. V-IX). Dans cette revue, la doctrine de la Cité de Dieu de saint Augustin a sa place marquée sous le titre : « La conception de l'histoire dans l'Antiquité chrétienne » (p. 22-29). La position augustinienne est bien caractérisée comme essentiellement religieuse, fondée sur la révélation qui précise l'origine et le terme de l'histoire humaine et explique le sens de son évolution. C'est le problème du salut éternel qui commande tout l'exposé ; l'histoire des Empires terrestres n'y est traitée qu'en fonction de la société religieuse chargée de conduire les élus au ciel, la Cité de Dieu. On n'y trouve donc pas d'essai d'explication rationnelle concernant les civilisations humaines.

Dans une deuxième section, l'auteur indique les problèmes qu'un philosophe chrétien doit résoudre au sujet de l'histoire : Rapports entre individus et société ; influence du milieu ; rôle de la liberté humaine ; intervention miraculeuse de Dieu, etc. Il ne fait plus intervenir la pensée augustinienne et propose les solutions d'un philosophe thomiste. Pourtant sa conclusion finale est très proche de celle d'Augustin. Pour un chrétien, dit-il, le centre de l'histoire est Jésus-Christ ; mais il serait difficile de fonder cette vue sur le seul témoignage des faits : elle s'inspire de la foi (p. 351-353). N'avoue-t-on pas ainsi l'insuffisance de la philosophie pure ? Mais l'auteur n'examine pas ce problème et laisse sur ce point son Introduction incomplète.

F.-J. T.

219. *Pour une doctrine de l'intériorité*, par Etienne Borne, dans *Intériorité et Vie spirituelle*, cahier 7 des *Recherches et débats*, Arthème Fayard, 1953, 20×14, 251 p.

Ce numéro 7 de *Recherches et débats* du Centre catholique des Intellectuels français, étudie le problème de la *conscience*, en rapport avec l'*idéalisme*, le *marxisme*, la *technique*, la *vie de l'Église*, le *Nouveau Testament*. Mais une première étude de E. Borne : *Pour une doctrine de l'intériorité* (p. 9-74) présente d'abord les vérités essentielles sur la conscience, affirmées par la philosophie chrétienne, et commence par tracer à grands traits l'histoire de ces doctrines chez les philosophes (p. 9-51). Chez les païens, l'« intériorité », pressentie par Platon, est « perdue » par le courant dérivé d'Aristote : elle n'est clairement affirmée que par le christianisme, comme le montre le paragraphe : « L'augustinisme ou l'intériorité retrouvée » (p. 20-31). Saint Augustin a été le premier à chercher une explication philosophique aux dogmes de la spiritualité de notre âme et de ses rapports avec Dieu ; et il l'a fait par l'intuition du moi pensant où il trouve les degrés d'ascension vers Dieu. Saint Thomas, au contraire, partira des substances corporelles parmi lesquelles on trouve l'homme, animé d'une âme spirituelle. Mais si l'union de l'âme et du corps reste énigmatique en augustinisme, la subsistance de l'âme spirituelle ne l'est pas moins en thomisme. Il y a là deux aspects complémentaires et opposés du problème de l'intériorité humaine, que l'auteur met en relief dans toute l'histoire de la philosophie : il donne ainsi, sur ce point spécial, une vue originale de la position de saint Augustin, et de son influence persistante.

F.-J. T.

220. *Una celebre controversia di S. Tommaso*, par Roberto Masi, dans *Euntes docete*, t. VI, 1953, p. 241-247.

Il s'agit de la controverse sur l'unité de la forme substantielle dans l'homme, soutenue par saint Thomas contre les théologiens traditionnels (qui défendaient la pluralité), spécialement dans la « disputatio » de 1270 en présence de John Peckam et d'autres maîtres en théologie. Elle est évoquée ici d'après l'ouvrage de R. Zavalloni : *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes* (Louvain 1951). Le problème, tel qu'il se posait au XIIIe siècle, met en cause des notions de pure philosophie aristotélicienne : celles de matière première, puissance pure ou acte incomplet ; et de forme substantielle, principe d'unité et d'opérations. Cependant, comme la tradition théologique, depuis plusieurs siècles, s'appuyait surtout sur saint Augustin, et que cette même tradition défendait la pluralité des formes, (à l'aide surtout d'arguments théologiques), l'opinion de saint Thomas était souvent rejetée comme contraire à saint Augustin. En fait, la thèse pluraliste ne trouve nul fondement chez saint Augustin lui-même, et se rattache plutôt à une interprétation d'Aristote qui remonte à Avicebron et à Avicenne (cf. p. 243-244). Cette juste remarque mériterait d'être développée : On ne peut confondre ce qu'on a appelé l'« augustinisme » du XIIIe siècle, avec la doctrine de saint Augustin.

F.-J. T.

221. *The Analogy between God and the World*, An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino, par Hampus Lyttkens, édit., Almqvist Wilksells Boktryckeri AB, Uppsala, 1952, 25×16, 493 p.

L'objet de cette recherche — vrai monument d'érudition — est d'approfondir le sens de l'analogie entre Dieu et les créatures, dans le système de saint Thomas d'Aquin ; ce qui est fait par l'étude de saint Thomas lui-même et de ses commentateurs

(ch. II-VII). Mais un premier chapitre retrace l'*Histoire de l'analogie* depuis Platon et Aristote jusqu'à saint Bonaventure et saint Albert le Grand, en passant par saint Augustin (p. 110-122).

Ce dernier n'a pas mis en œuvre, comme saint Thomas, la théorie logique de l'analogie ; mais il en a préparé l'application métaphysique, en traitant deux questions Comment la créature ressemble-t-elle à Dieu ? et : Comment connaissons-nous Dieu ? La solution est fondée, pour la première question, sur la doctrine de la participation qui fait des créatures, et spécialement de l'âme humaine, des images de Dieu et de la Trinité ; et pour la seconde, sur la théorie des Idées exemplaires divines, auxquelles l'âme participe par l'Illumination, nécessaire pour la rendre capable de connaître Dieu. L'auteur expose ces deux points avec précision et solidité, en se fondant sur les meilleurs textes augustiniens. Dans la deuxième question, en particulier, il montre bien la position délicate d'Augustin qui veut maintenir à la fois la distance entre Dieu et les créatures, et le contact réalisé dans l'esprit par l'intuition des Idées, en sorte qu'il affirme à la fois la valeur et la déficience de nos mots et de nos concepts pour connaître Dieu. C'est précisément cette antinomie que résoudra clairement l'analogie thomiste.

F.-J. THONNARD.

V. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

222. *Theologie als Glaubensverständnis*, par Johannes BEUMER, Echter-Verlag, Würzburg, 1952, 24×19, 250 p.

L'ouvrage a pour but de mettre en lumière une conception de la théologie qu'il appelle « Glaubensverständnis », *intelligence* de la foi, centrée sur le surnaturel ; en face de la conception scolastique, appelée « *science* de la foi » et centrée sur la raison. Il montre surtout que cette conception rejoint la définition de la théologie donnée par le Concile du Vatican (IIe et IIIe partie, p. 121-244). La première partie est une étude historique qui cherche la source de ces deux théories dans les Pères grecs et latins, et chez les théologiens du Moyen-Age.

La pensée de saint Augustin est présentée (p. 47-55) comme une des conceptions des plus complètes de la « Glaubensverständnis » et celle qui eut le plus d'influence en Occident. Augustin en a lui-même clairement parlé, en particulier dans sa lettre à Consentius (*Epist.* 120, citée p. 50) : c'est le « *Crede ut intelligas* » ; et il en a montré l'application dans toute son œuvre, spécialement dans le *De Trinitate*. Par elle, il dépasse le simple exposé des vérités révélées : il cherche à les approfondir, en utilisant les vérités naturelles qu'il tire surtout de ses analyses psychologiques. Son côté faible est de négliger l'aide des sciences physiques ; et aussi de laisser la notion d'*analogie* un peu dans le vague. Mais cette dernière indétermination est aussi un avantage : elle lui a permis d'exercer une influence plus profonde, en communiquant un esprit, sans l'enfermer en des cadres trop rigides.

F.-J. T.

223. *Miracle and natural Law in graeco-roman and early christian Thought*, par Robert M. GRANT, North-Holland publishing company, Amsterdam, 1952, 23×17, 294 p.

Ce livre est une mine d'informations, une sorte d'encyclopédie : il n'est qu'à parcourir les longues listes de « subjects » de « ancient authors » et de « modern

authors » (p. 278-293) pour s'en convaincre. Le texte lui-même est divisé en deux parties : *Science* (p. 1-127), *Christianity* (p. 127-217) ; ce dernier concept apparaît à la lecture, couvrir, dans l'esprit de l'auteur, le même contenu que le concept de *Théologie.* Science et Théologie sont présentées comme deux manières, exclusives l'une de l'autre, d'expliquer le miracle et la loi naturelle. Cette vision de l'auteur est critiquable, surtout pour les conclusions (passablement superficielles, à notre avis), qu'il en tire dans le chapitre 17, *Theology and Science.* On remarquera aussi qu'au cours de son étude, l'auteur s'inspire parfois davantage des travaux modernes faits sur les penseurs anciens que des œuvres elles-mêmes des philosophes et des Pères : c'est regrettable, mais pratiquement inévitable dans une étude qui prétend embrasser pareil sujet en son ensemble. Ainsi pour l'attitude de saint Augustin en face de la science et des miracles. Cette attitude est assez bien connue : l'auteur la résume bien dans cette phrase « We may say that Augustine's view is not so much that miracles are natural as that nature is miraculous (217) ». De ce point de vue, tout essai d'explication de la nature est condamné d'avance à l'échec. Mais Augustin est intéressé au problème de Dieu et de l'homme et non au monde physique où se joue le drame de la destinée humaine sous l'action divine. L'auteur a bien compris cela (p. 119) comme il a bien compris aussi combien, dans cette perspective biblique, Augustin met l'accent sur la liberté de l'homme, la toute puissance divine, sa providence, d'une part, et sur le fait de la création ex nihilo et de la résurrection du Christ dans le temps et des hommes à la fin des temps, d'autre part. Cependant on cherchera en vain quelque allusion dans cette étude à l'explication augustinienne du miracle par la théorie du *signe.* Le mérite de M. Grant, à notre avis, est d'avoir montré comment l'attitude de saint Augustin en face de la nature et du miracle s'insère dans une tradition « scientifique et théologique » ; sa faiblesse de n'en avoir pas signalé les aspects originaux dont peut-être l'importance lui a échappé à cause du caractère irrationnel qu'il semble reconnaître à la théologie.

A. de V.

224. *Mensch und Energie im antiken Christentum*, par G. Quispel, dans *Eranos-Jahrbuch*, 1952, Bd. XXI, Rhein-verlag, Münich, 1953, p. 109-168.

Dans cette conférence, l'A. se propose de démontrer que sur le point précis de la présence active de Dieu dans l'homme et dans le kosmos le christianisme, loin de s'opposer à la pensée grecque, en est « *quodam modo* » l'achèvement. Son argumentation trahit une connaissance détaillée et profonde de la culture antique sous tous ses aspects. Il ne parle d'Augustin que dans « *ses considérations finales* » (p. 161-168). Une esquisse parfois rapide des plus importantes doctrines d'Augustin : celles qui exposent l'activité de Dieu dans l'homme et dans la nature ; la doctrine du signe et du signifié ; la doctrine du miracle qui n'est pas contre la nature mais contre ce qui est connu de la nature ; les théophanies, la prophétie, le rôle de la mémoria, les rêves, la visio mentis, la visio spiritus. Il va de soi que cette esquisse n'a d'intérêt que comme conclusion de ce qui précède.

A. de V.

225. *Die Einheit in der Theologie*, par Gottlieb Söhngen, K. Zink Verlag, München, 1952, 24×16, 432 p.

Recueil d'études, articles et discours sur des problèmes théologiques. Le titre qui les réunit : « *L'unité en théologie* », exprime à la fois une idée dominante de ces textes et un désir de l'auteur, partisan résolu de l'unité en la science sacrée sous ses diverses formes ; scolastique, patristique, scripturaire, etc. ; et même d'une unité d'esprit plus large, entre la théologie surnaturelle et les doctrines, soit de théologie

philosophique, soit de sciences naturelles et historiques. Les sujets traités sont variés : unité de la théologie chez saint Anselme, participation chez saint Thomas, critique kantienne de l'argement ontologique, analogie de l'être et analogie de la foi ; miracles et foi ; tradition et prédication apostolique ; présence et vie du Christ par la foi ; le christianisme de Gœthe ; enfin, l'esprit de la foi et l'esprit des sciences.

Deux études sont consacrées à saint Augustin : « Der Aufbau der augustinischen gedächtnislehre (p. 63-100) ; et « Wissenschaft und Weisheit im augustinischen Gedankengefüge (eine Begriffstafel) (p. 101-106). Cette dernière est un simple essai de classification de deux idées augustiniennes, *science* et *sagesse*, d'après leurs sources philosophiques et scripturaires. La première étude, plus importante analyse le l. X, c. 6-27 des *Confessions*, sous le titre : « Construction de la théorie augustinienne de la mémoire ». Trois degrés sont distingués : 1° le message sensible considéré à l'extérieur et à l'intérieur du moi ; 2° les richesses intérieures de l'esprit ; 3° Dieu au-dessus de moi, et en lui par participation. — L'analyse fort bien menée, met en relief les traits de la pensée augustinienne : le caractère *ouvert* de l'idée de mémoire, très proche de notre idée de conscience avec ses deux aspects, objectif et subjectif (actes de pensée et de vouloir) ; l'importance de l'idée de participation au sens néoplatonicien, mais avec la notion précise de *création* due à la foi ; le point de vue religieux et mystique de la troisième étape, mais « mystique intellectuelle (p. 83-84) » où la vision s'unit à l'amour ; la valeur littéraire aussi de l'exposé où la beauté de la forme ne fait que relever la richesse du fond. On trouve en particulier chez Augustin des analyses qui annoncent la phénoménologie moderne (cf. tableau, p. 88-89). — L'auteur, qui se montre par ailleurs thomiste convaincu, a bien saisi le point de vue spécial de saint Augustin et sa valeur propre.

F.-J. Thonnard.

226. *The Doctrine of the Trinity* (Croall Lectures 1942-1943) par Léonard Hodgson, Nisbet and Co, London, 1951, 4e éd., 21×14, 237 p.

Une série de conférences qui veulent être un essai d'explication, « en termes modernes », de la doctrine de la sainte Trinité. Soit dit d'emblée, l'auteur insiste sur le fait que le mystère de Dieu, un en trois Personnes, ne nous est connu que par Révélation. Cette Révélation est une expérience personnelle du message de la Bible, en l'occurrence : de notre filiation adoptive qui nous met en contact avec la vie intime de Dieu. La doctrine de la Trinité est précisément le produit de la réflexion rationnelle sur « l'activité historique divine » de la Révélation à travers les Ecritures. Après des longs préambules, l'auteur applique sa réflexion au problème de l'Unité divine. Il distingue deux types d'unité : le type mathématique (qui se cacherait aussi sous la notion métaphysique de l'un) tendant à la simplicité pure par l'exclusion du multiple ; le type organique (parfois appelé dynamique) supposant au contraire une complexité d'éléments et dont le degré d'unité est mesuré à l'intensité de la force qui unifie (p. 94). Appliqué à la Trinité, le type mathématique rend le mystère irrationnel et contradictoire... il fut à l'origine des longues discussions trinitaires qui ont ébranlé l'Eglise et vicie secrètement les doctrines trinitaires (dites « classiques ») d'Augustin, de Thomas d'Aquin et de Calvin (p. 142-175). Le type organique seul peut préserver la doctrine trinitaire de contradiction et la maintenir dans le rationnel : en effet, ce type organique se rencontre, quoique à un degré inférieur, dans l'homme qui a le pouvoir d'unifier, par la maîtrise de soi, les éléments et les forces disparates qui composent sa personnalité. Au début de la conférence VI, qui étudie les doctrines « classiques », l'auteur a soin de justifier son silence sur la génération du Fils et sur la procession du Saint-Esprit : « les discussions des docteurs sur ces points comportent une grande part de ce que j'ai exclu comme appartenant au royaume de l'imagination (143)... je n'ai pas la moindre idée de ce qu'on entend

soit par filiation, soit par procession par rapport à l'Etre divin (144) ...ce que je sais, c'est que cela peut être aussi bien vrai que faux, For all I know, it is as likely to be true as not (144) ». Cela provient en définitive d'une différente manière de se servir de la Bible comme source de Révélation (143). Dans l'étude sur la doctrine trinitaire de saint Augustin (144-157) d'après le *De Trinitate*, l'auteur se flatte que son essai d'explication se rapproche davantage de celle d'Augustin qu'il ne semble à première vue : d'abord par la méthode, qui se base sur la Bible pour établir le fait révélé avant d'y appliquer une réflexion rationnelle au moyen d'analogies, puis par le rejet de tout subordinatianisme dans les Personnes. Pour Augustin, le Saint-Esprit est réellement une personne au sens moderne du mot (l'opinion commune des savants soutiendrait le contraire, p. 143). Hélas ! saint Augustin, lui aussi, ne connaît — et cela par le truchement du néoplatonisme — que le type mathématique de l'unité... il maintient donc le Père comme *principium* (priorité métaphysique) et pour expliquer les divers comportements de Jésus, relatés dans les évangiles, il a recours à la distinction « secundum formam servi » et « secundum formam Dei » (*De Trin.* I, 22-27), qui n'est nullement nécessaire, voire même erronée (p. 157). L'auteur conclut :« ...and I am of opinion that if St. Augustine, St Thomas and Calvin were alive to-day they would be glad in this respect to revise what they have written (157) ».

De nombreuses remarques s'imposent : L'idée que l'auteur se fait de la Révélation est fausse : d'abord la Révélation n'est pas le fruit d'une expérience personnelle, même à travers la Bible ; elle impose un ensemble de vérités à croire, indépendantes de l'expérience humaine. Ensuite, elle propose des vérités à l'intelligence avant d'imposer une régle de conduite morale. Nous ne nions pas qu'une vie morale droite ne soit un terrain favorable à la foi, mais même une vie morale conforme à l'évangile — si elle est concevable sans la foi — ne sera jamais une source de Révélation proprement dite. La subtile distinction entre « justifying and saving faith (30-35) » n'est guère admissible. Quelle autorité est à accorder aux symboles de la foi où il est dit que le Fils est « genitum non factum » et que le Saint-Esprit « procedit » ? Si certaines erreurs ont trouvé leur source dans l'application à la Trinité du type mathématique de l'unité, la plupart s'expliquent par l'imprécision des concepts de personne et de substance chez les Latins et chez les Grecs. Il n'est pas prouvé que le *un* métaphysique (néoplatonicien) soit d'une façon ou d'une autre conditionné par les nombres. Le type organique d'unité, proposé comme moyen de sauver la doctrine trinitaire d'une contradiction interne, est également « irrelevant ». D'abord organisation suppose multiplicité et puis, quelle est, au juste, cette force qui unit « unifying power » ? Dans l'unité de l'homme, pris comme analogie, elle semble être une force morale. Elle ne peut donc expliquer une unité substantielle. Si elle est autre chose, ne camoufle-t-on pas la difficulté en substituant un mystère à un autre ? Finalement, malgré les apparences, l'essai de M. Hodgson trahit un certain scepticisme à l'égard de la métaphysique. Ces remarques — on pourrait en ajouter d'autres — concernent également ce que l'auteur dit de saint Augustin.

A. DE V.

227. *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique. Histoire du problème* par Jean ROHOF, S.C.J., Studia friburgensia, nouv. série, fasc. 5). Ed. St Paul, Fribourg (Suisse), 1952, 24×16, 129 p.

Le problème envisagé est proprement scolastique. Il s'agit de déterminer, dans l'âme du Christ, en dehors de la sanctification conférée par la grâce sanctifiante, l'existence et la nature d'une autre sanctification due à l'union hypostatique elle-même et appelée « grâce d'union » ou « sainteté substantielle ». Dans son premier chapitre, l'auteur montre que la notion *de grâce d'union* trouve son origine chez les

Pères et spécialement dans la doctrine de saint Augustin qui présente souvent l' « homo assumptus » en Jésus comme l'exemple de la grâce la plus excellente (par exemple *Enchirid.*, n. 36-40). On suit aisément le développement de cette idée jusqu'à Pierre Lombard qui, le premier, met en vogue, l'expression « *gratia unionis* » qu'il distingue de la *gratia sanctificans* dans le Christ (p. 8-19). Les deux autres chapitres de l'ouvrage font l'histoire de cette doctrine, de ses développements et des controverses qu'elle a suscitées chez tous les scolastiques, depuis saint Bonaventure et saint Thomas jusqu'à nos contemporains, Billuart, Scheeben, etc. Enquête exhaustive, bien documentée, purement historique et objective.

F.-J. T.

228. *Augustinus' Leer over de heiligmakende Genade*, par Evodius BRAEM, O.E.S.A., dans *Augustiniana*, t. III, 1953, p. 1-20 ; et p. 328-340.

Ayant traité précédemment (cf. *Bullet. aug.*, dans *L'Année théologique* : n. 488 et 617) de la grâce sanctifiante en général, dans l'économie du salut, l'auteur la considère ici, toujours selon saint Augustin, en fonction de la théorie de l'*âme image de Dieu.* Cette théorie, dit-il, a chez saint Augustin, d'abord un sens philosophique inspiré de Plotin : on le trouve seul dans les *Soliloques*, écrits avant son baptême. Puis, elle prend un sens théologique qui suppose la grâce sanctifiante. Ce deuxième sens, amorcé dans les œuvres anti-manichéennes, s'épanouit dans le *De Trinitate.* Tout le deuxième article est consacré à ce traité : il montre comment, pour saint Augustin, l'image de la sainte Trinité est d'ordre surnaturel ; elle est pourtant si profonde qu'elle reste dans l'âme, même après le péché, comme une « capacité » ; mais elle ne peut être restaurée que par la grâce du Christ ; et ici-bas, elle progresse sans cesse, pour n'être achevée qu'au ciel. Cette *image* conçue ainsi de façon dynamique, est une participation à la vie même de la Sainte Trinité, et, mise en relation avec la Rédemption du Christ, elle doit s'achever dans la Résurrection des corps : elle constitue la réalité de la grâce sanctifiante, en doctrine augustinienne.

Cette étude insiste avec raison sur le caractère concret de ce point de vue augustinien qui ne distingue pas explicitement ce qui revient à la nature et à la surnature. Elle montre aussi (sans que l'auteur le souligne) la difficulté de retrouver chez les anciens Pères les précisions de la théologie actuelle, par exemple, sur la « grâce sanctifiante, qualité surnaturelle » : Car elle fait corps, chez saint Augustin, avec la doctrine beaucoup plus large et très riche de l'*Image de Dieu ;* et celle-ci pose de nombreux problèmes que le présent article n'a pas tous résolus.

F.-J. T.

229. *Augustins Anschauung von der Gnade. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem pelagianischen Streit biszum Auschluss des Confessionen*, par Alfreed NIEBERGALL, Göttingen, Vandenhoc en Ruprecht, 1952, 239 p., microfilm.

Cette thèse démontre que la doctrine augustinienne de la *grâce* — considérée comme donnant le salut au pécheur sans aucun mérite préalable de sa part, par un choix miséricordieux et très libre de Dieu — était déjà complètement élaborée, avant l'apparition du pélagianisme, dans les deux ouvrages : *De diversis quaest. ad Simplicianum* et les *Confessions.* Elle analyse en même temps la formation progressive de cette doctrine dans l'esprit d'Augustin par l'action de deux influences antagonistes : la première, celle du néoplatonisme, où l'action divine, transcendante certes et pénétrant tout, apparaît comme impersonnelle et « cosmique », et où est exaltée la liberté humaine jugée capable par elle-même de trouver Dieu ; la deuxième celle de la Bible et spécialement de saint Paul où s'affirme au contraire la person-

nalité de Dieu, son action intime dans les âmes par sa vocation et sa justification ; son infinie miséricorde et aussi sa toute-puissance qui ne dépend de personne. L'auteur distingue quatre étapes dans l'évolution d'Augustin : 1) Dans ses premiers écrits *avant le bxptême*, l'influence néoplatonicienne est très forte, bien que la prière des *Soliloques* montre déjà l'action de l'Ecriture ; 2) Dans les œuvres de 387-390, cette influence de l'Ecriture s'accentue, spécialement en dévoilant le caractère personnel du péché qui appelle une grâce de pardon ; 3) Au temps du presbytérat, le rôle de la liberté humaine reste encore important, mais il est en régression en face de la nécessité et de l'extension de la grâce ; 4) Enfin le pas décisif est fait avec l'explication de la vocation d'Esaü et Jacob et de l'Epître aux Romains (IIe partie du *De diversis quaest. ad Simplicianum*) où, sans que soit niée notre liberté, « vicit gratia Christi », car il faut tout attribuer à Dieu d'abord dans l'œuvre de notre salut. Les *Confessions* de leur côté montrent dans la vie d'Augustin la réalisation des divers aspects de cette doctrine. Pour conclure, le c. VII rappelle le propre jugement d'Augustin dans les *Retract.* et le *De dono perseverantiae* où il avoue lui-même l'évolution doctrinale qui vient d'être décrite.

L'auteur, qui est protestant, relève plusieurs fois la ressemblance entre la position d'Augustin et celle de Luther ; mais il note que celui-ci insiste davantage sur l'action de Jésus-Christ comme source de la grâce et de la justification ; Augustin admet cette action, mais pas dès l'abord comme Luther : c'est un aspect de sa théorie au terme de sa formation. A ce terme également appartient le rôle de l'Eglise et des sacrements dans la justification par la grâce.

L'ouvrage présente une analyse fouillée des multiples aspects de la doctrine de la grâce, en suivant un ordre chronologique très instructif. On pourrait lui reprocher d'user de cadres quelque peu à priori, ceux d'une *doctrine parfaite* de la grâce, dont il cherche les traces de formation à chaque période (au lieu de se remettre chaque fois au point de vue actuel d'Augustin) : d'où certaines interprétations contestables, par exemple p. 51 et 65, les textes auxquels on renvoie ne disent pas tout ce qu'on leur fait dire. Mais il y a dans l'ensemble un grand souci d'objectivité, un vrai sens des nuances ; et la richesse des points de vue comme l'abondance des renvois précis aux œuvres étudiées, sont une garantie. La thèse essentielle de l'ouvrage semble solidement établie.

F.-J. THONNARD.

230. *Erfzonde en Vrijheid,* par J.-M. HASSELAAR, Boekencentrum N. V., s'-Gravenhage, 1953, 23×15, 376 p.

Etude historique et critique de la doctrine du *péché originel*, considéré surtout dans ses rapports avec notre *liberté* et apprécié au point de vue protestant. La thèse de l'auteur est que le vrai sens du péché, et principalement du péché originel, viciant toute la race humaine, ne peut se comprendre correctement qu'à partir de l'œuvre rédemptrice du Christ, qui nous révèle à la fois l'universalité et la puissance du péché, et aussi sa faiblesse, puisqu'il nous donne par la foi le moyen de le vaincre. Il justifie cette conclusion, historiquement, en montrant comment naît la doctrine du péché originel chez les Juifs (après l'Exil) et les premiers Pères de l'Eglise ; comment saint Augustin lui donne son vrai sens qui, après la « déviation » scolastique, est repris par les Réformateurs ; enfin comment les théologiens protestants et les philosophes modernes ont essayé de la repenser : ce dernier point est longuement développé (p. 82-300) par l'étude détaillée des idées de J. Müller, S. Kierkegaard, E. Brunner, K. Barth et Heidegger.

Tout en faisant d'expresses réserves sur la position protestante qui ramène tous les dogmes au seul dogme de la justification de l'impie annoncée par la prédication (cf. p. 334-336), il faut louer la largeur d'esprit et l'impartialité de l'exposé qui

s'efforce, le plus souvent avec succès, de donner objectivement la pensée des auteurs, spécialement des catholiques. La doctrine de saint Augustin est analysée p. 41-57, en insistant sur le rôle important donné à la concupiscence, mais en notant que l'identification avec le péché originel n'est pas absolue. La concupiscence n'est pas *tout* le péché oroginel (p. 47). Adam a péché en pleine liberté ; et comme punition, il n'a plus gardé de liberté que pour pécher et cette punition est celle de toute sa descendance. La vraie liberté, celle du bien, n'est plus désormais possible à l'homme que par la grâce du Christ. Ce qui intéresse Augustin dans sa lutte contre Pélage, ce n'est pas le rapport entre nature et surnature, ni l'existence après le péché d'un libre artibre psychologique (comme ce sera le cas des scolastiques) : c'est le problème de notre liberté concrète, source de notre salut, de la liberté chrétienne que nous a ravie le péché et que nous rend le Christ. C'est le problème qui revit chez les Réformateurs ; et l'auteur montre, au cours de son exposé, leur parenté avec la doctrine augustinienne (Luther et Calvin, p. 69, sq. ; Brunner, p. 225, sq., etc.), tout en notant les différences. Cet ouvrage est apte à nous faire connaître l'attitude d'un théologien protestant en face de la doctrine d'Augustin, considéré non comme un philosophe, mais comme témoin de la foi.

F.-J. T.

231. *Ad testimonium « explicitum » S. Augustini de morte B. Virginis*, par Tiburtius Gallus, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. LVI, 1953, p. 265-269.

Trois textes de S. Augustin attesteraient explicitement la mort de la Vierge. En fait le premier (P.L. 36, 335) selon les mss. dignes de foi ne mentionne pas cette mort ; les deux autres ne sont que des formules de réthorique pour souligner d'une part (P.L. 40, 339) la virginité perpétuelle de Marie, d'autre part (P.L. 35, 1456) la proximité de la résurrection du Seigneur.

G. F.

232. *Mariologia*, par Paul Strater, S.J., (et Ugo Rahner, S.J.) ; I. *Maria nella Rivelatione*, Marietti, Turin, 1952, 25×17, 310 p.

Edition italienne d'une œuvre collective, écrite d'abord en allemand sous la direction de P. Sträter, S.J. Elle comprend trois volumes ; voici le premier, consacré à l'*aspect théologique* de la Mariologie : il en étudie les sources scripturaires et patristiques ; puis ses développements au Moyen Age et jusqu'à nos jours.

Ugo Rahner, S.J., y a écrit le § VI : *La mariologie dans la patristique latine* (p. 129-170) où la doctrine de saint Augustin est bien présentée p. 157-161. Cette doctrine, fortement appuyée sur la Tradition qu'elle résume en l'enrichissant, devint pour un millénaire le principal aliment de la piété mariale de l'Eglise latine. L'apport propre d'Augustin est un approfondissement dogmatique mettant en relief, et l'unité du rôle de Jésus-Christ et de sa Mère pour le salut du monde, et les rapports intimes entre l'Eglise et Marie, et les privilèges qui en découlent pour la Sainte Vierge : sa dignité de Mère de Dieu, sa perpétuelle virginité, sa sainteté éminente qui l'exempte de toute faute personnelle, et même du péché originel. Sur ce dernier point, si le texte le plus fort (*Contra Julianum*, op. imperf., l. IV. c. 122) reste controversé, l'interprétation en faveur de l'Immaculée Conception, note avec raison l'auteur (affirmée au moins implicitement), ressort de l'orientation générale de la doctrine augustinienne. Notons aussi que les autres sources patristiques, en particulier Tertullien (p. 146-152), saint Jérôme (p. 157) et surtout saint Ambroise (p. 154-157) parmi lesquels vient s'insérer cette brève synthèse de mariologie augustinienne, lui donnent un précieux surcroît de précision et de valeur ; comme aussi son influence s'affirme dans les siècles suivants, surtout au Moyen Age.

F.-J. T.

233. *Marie à travers la Patristique : Maternité divine, Virginité, Sainteté,* par G. JOUASSARD, dans *Maria, Etudes sur la Sainte Vierge,* t. I, 1949, p. 70-157.

Dans l'imposante somme de Mariologie en trois volumes (Beauchesne, 1949), composée sous la direction de H. DU MANOIR, S.J., sous le titre *Maria,* la 3e section du L. I due à G. Jouassard, étudie *Marie à travers la Patristique.* L'apport de saint Augustin est présenté surtout p. 114-121. Après la défense de la Virginité perpétuelle menée victorieusement par saint Ambroise et saint Jérôme, s'ouvre (chez les Latins) une seconde phase : celle du problème de la *sainteté proprement dite* de la Mère de Dieu, qui met aux prises saint Augustin et les Pélagiens. Tout en réfutant ces derniers, quand ils attribuaient à la liberté humaine le pouvoir de vivre sans péché, l'évêque d'Hippone fait une exception pour Marie. Par respect pour son Fils, il ne peut être pour elle, question de péché. Dans cette réponse à Pélage, il ne s'agit que de péchés personnels. Avec Julien d'Eclane, se présente la question du péché originel. En y soumettant Marie, objectait l'hérétique, vous livrez à Satan la mère de Dieu. Non, répond Augustin, « nous ne passons pas Marie en compte au démon en vertu de la condition de sa naissance, mais pour cela seulement que cette condition trouve pour Marie solution dans la grâce dont elle a bénéficié pour renaître (cf. p. 118) » Ainsi traduite et comprise, cette réponse célèbre n'exclut pas nécessairement, estime l'auteur, le péché originel, et Augustin ne songeait pas encore au privilège de l'Immaculée Conception. Sa formule pourtant, ajouterons-nous, ne semble pas non plus l'exclure, et c'est déjà beaucoup.

L'esquisse de Jouassard n'aborde pas d'autres points d'enseignement augustinien et est donc assez incomplète. Th. KŒHLER, en traitant de la Maternité spirituelle de Marie, signale que la Tradition remonte à saint Augustin en affirmant que la Sainte Vierge est, par sa charité la Mère du Corps mystique du Christ, c'est-à-dire de tous les fidèles (*De Sancta virgin.*, c. VII, cf. p. 589). Mais l'ensemble de l'ouvrage traite de l'état actuel de la mariologie.

F.-J. T.

234. *Le mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie,* par Henri FRÉVIN, thèse de Doctorat, Fac. théol. Lille, 1951, 268 p. polyc., chez l'auteur, 15, rue Saint-Vincent, Tourcoing (N.), C. C. P. Lille 7-33-52, 700 fr.

Cette thèse remarquable est une large enquête, depuis les origines jusqu'au XIIIe siècle, sur le fait précis du mariage de Marie et de Joseph, attesté par l'Evangile, et sur son influence dans la théologie du sacrement de mariage. Les faits eux-mêmes ont mis au centre de l'enquête la doctrine de saint Augustin. Avant lui, en effet, les Pères défendaient activement la virginité perpétuelle de Marie ; mais aucun (sauf une allusion de saint Irénée) ne porte attention au mariage des parents du Christ. Saint Ambroise et saint Jérôme, encore, insistent surtout sur cette virginité, et c'est après l'avoir sauvegardée que l'on peut, selon eux, parler de mariage entre Joseph et Marie. L'intervention de saint Augustin va changer la perspective. Dans ses premiers ouvrages, il songe lui aussi d'abord à la virginité de Marie et considère le rôle de Joseph, à la manière de saint Jérôme, comme celui d'un gardien, plutôt que d'un époux (cf. p. 62). Mais, à partir de 404 (dans le *Contra Faustum* et le *De consensu Evangel.*) il découvre tout le sens du fait (attesté par l'Evangile) du mariage de Joseph et Marie : il en conclut que le sacrement de mariage n'est pas constitué en son essence, par l'union charnelle des époux, mais par l'union des âmes, fruit du consentement et de l'amour mutuel. Mais il conserve en même temps la « procréation » comme fin essentielle du mariage en notant que le « *bonum prolis* » est réalisé miraculeusement par la conception virginale de Jésus (théorie des trois biens : *proles, fides, sacramentum,* qui assurent la perfection de ce mariage).

Cette doctrine augustinienne, qui marque un progrès décisif dans la théologie du sacrement de mariage, commande toute l'évolution subséquente des idées en ce domaine. Jusqu'au XIIe siècle, on trouve chez les auteurs deux courants opposés : Le premier, qui considère la « copula carnalis » comme essentielle au mariage parfait, comprend surtout les moralistes et canonistes influencés par les idées courantes, comme Hincmar de Reims, saint Pierre Damien, Yves de Chartres, etc. ; et ceux-ci s'efforcent de minimiser la portée de l'exemple du mariage de la Sainte Vierge. Ils reviennent aux positions de saint Jérôme ; ils citent même en leur faveur un texte, d'ailleurs falsifié, de saint Léon, qu'on attribue au XIIe siècle à saint Augustin, où la « copula carnalis » est déclarée essentielle au mariage parfait. Mais un second courant représenté par les exégètes et les théologiens, comme saint Bède le Vénérable, Paschase Radbert, Rhaban Maur et surtout l'école de Laon et Maître Simon (XIIe s.), retrouve la pure doctrine augustinienne et en développe les conséquences théologiques. On aboutit même à quelque exagération avec Hugues de Saint-Victor, qui déclare « accidentelle » au mariage l'union corporelle des époux. La synthèse des autorités patristiques contradictoires, bien résumées dans le *Sic et Non* d'Abélard, est parfaitement réalisée par Pierre Lombard qui, corrigeant le Décret de Gratien, montre dans le mariage de Marie et Joseph, interprété d'après saint Augustin, la raison décisive en faveur de la théorie consensuelle du mariage chrétien où, sans exclure le « bonum prolis », l'union des âmes a autant et plus de valeur que l'union des corps comme symbole de l'union du Christ et de l'Eglise pour constituer le « Sacrement ». Cette doctrine fait partie désormais du patrimoine théologique et est bien mise en lumière dans les grandes synthèses du XIIIe siècle, comme celles de saint Bonaventure, de saint Albert le Grand, de saint Thomas. En concluant, l'auteur note que cette histoire, où est exalté l'aspect spirituel et surnaturel de l'union des époux chrétiens, non pas en faisant appel à des données de physiologie, comme certaine opinion récemment condamnée, mais en s'appuyant sur un fait évangélique et une grande tradition théologique, serait capable de jeter quelque lumière sur cette question très actuelle. En ce domaine, comme en tant d'autres, la pensée de saint Augustin a son rôle à jouer.

F.-J. THONNARD.

235. *De Ecclesia Sponsa Christi*, par Pius SCHELKENS, O. Praem., dans *Augustiniana* t. III, 1953, p. 145-164.

Deux Parties en cet article latin : I. Analyse des *textes bibliques*, surtout du Nouveau Testament (*Eph.*, XVI et *Apoc.*, XIX), où l'Église est présentée comme l'Épouse du Christ. — II. Exposé de la *doctrine augustinienne* sur ce sujet (p. 152-164). — Saint Augustin unit souvent les deux images de « Corps mystique » et d' « Épouse » en parlant de l'Église, celle-ci étant née du côté ouvert du Sauveur sur la Croix, comme Ève fut tirée par Dieu, du côté d'Adam endormi. L'Église, ajoute-t-il, comme Épouse terrestre, s'unit au Christ par l'espérance et la charité. Enfin, elle est sainte et « parfaite », mais ne trouvera pleinement cette « perfection » qu'au ciel : Toute la fin de l'article (p. 159-164) expose en quel sens, pour Augustin, l'Église est « sainte » malgré le mélange en elle, ici-bas, des pécheurs et des justes : Problème important en soi (thème fréquent dans la lutte anti-donatiste) où se précise la nature de l'Église, mais où le symbole de l' « Épouse » n'intervient plus guère. De même cette IIe Partie est faite d'une série de textes de saint Augustin, fort intéressants, mais qui appelleraient une étude théologique précisant leur sens et leur valeur.

F.-J. T.

236. *L'ecclésiologie de saint Bernard*, par Yves Congar, O.P., dans *Saint Bernard Théologien*, Actes du Congrès de Dijon, 15-19 sept. 1953, 334 p. (*Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, IX, 2, 1953), cf. p. 136-190.

Dans cet ouvrage collectif où sont examinés 1º Les sources scripturaires et patristiques de la Théologie de saint Bernard ; 2º les mystères du salut (le Christ, la Sainte Vierge, les anges, l'Eglise) ; 3º l'Union à Dieu (morale et spiritualité), l'article du P. Congar intéresse spécialement l'augustinisme, surtout l'exposé de *l'Idée de l'Eglise chez saint Bernard* (p. 136-175). Cette « idée », personnelle et originale, appuyée avant tout (comme toute la théologie bernardine) sur la méditation de l'Ecriture Sainte, est aussi en étroite connexion avec la doctrine des Pères, spécialement de saint Augustin. Ainsi, Bernard aime à considérer l'Eglise comme *Sponsa Christi* et invoque à ce propos, comme Augustin, le texte de la Genèse interprété par saint Paul : « *Erunt duo in carne una* » (cf. p. 138-140) ; mais l'application à l'Église de l'Epouse du *Cantique des Cant.*, s'inspire plutôt d'Origène. Saint Bernard conçoit aussi l'Eglise comme une Cité (p. 145), où la place laissée vide par les anges pécheurs sera comblée par les élus venus de l'humanité (p. 150) ; la loi fondamentale en est la charité et la hiérarchie y est « un service commandé par l'amour des âmes », selon un mot souvent cité de saint Augustin : « *praesis ut prosis* » (p. 172-173). Surtout, en face des tendances qui commencent à s'affirmer en faveur d'un pouvoir politique de l'Église et d'une conception plus juridique de son rôle, saint Bernard reste fidèle à la conception des Pères, spécialement de saint Augustin qui insiste plutôt sur son caractère spirituel, et qui, sans nier le rôle propre des évêques et des prêtres, unit étroitement le peuple chrétien à la hiérarchie dans l'unité de l'Église et dans son action en matière de foi, de sacrement, de liturgie, de pénitence. Saint Bernard reste original en insistant sur l'aspect monastique et sur le rôle très spécial de Marie comme Médiatrice entre le Christ et les âmes chrétiennes.

Signalons, dans le même rceueil, l'article de J.-C. Didier, sur le *Baptême des enfants* (p. 191-201) : Pour réfuter les Cathares qui niaient la valeur de ce baptême, saint Bernard, comme ses contemporains d'ailleurs, reprenaient les explications de saint Augustin, en particulier l'appel à la foi de l'Église pour remplacer celle des enfants. De même, E. Von Ivanka, en parlant de la *Structure de l'âme selon saint Bernard* (p. 202-208), signale l'adoption par saint Bernard de la division augustinienne « memoria, ratio, voluntas », bien que l'ensemble de sa doctrine soit plus psychologique et moins métaphysique que celle du *De Trinitate*. P. Delhaye signale encore une ressemblance avec saint Augustin en étudiant la *Conscience morale dans la doctrine de saint Bernard* (p. 209-222) : les deux Docteurs montrent le rôle des vertus théologales et de la grâce dans la conscience droite. Peut-être, conclurons-nous, l'augustinisme de saint Bernard est-il davantage dans son esprit que dans les emprunts précis, comme on le voit dans le rôle essentiel donné à l'amour et à la charité (cf. les deux études de J. Hourlier sur *Le Liber de amore Dei*, p. 223-233, et de P. Delfcaauw, sur *Les degrés de l'amour*, p. 234-252).

F.-J. Thonnard.

237. *Documents illustrating Papal Authority, A. D. 96-454*, par E. Giles, SPCK, London, 1952, 19×12, 344 p.

Collection très précieuse de textes tirés des écrits des Pères, des Papes et des conciles, entre les années 96 et 454, et se rapportant à l'autorité papale. Le choix est inspiré par un désir de compréhension entre l'Église anglicane et l'Eglise catholique romaine. La plupart des textes avaient fait l'objet de controverses entre Ch. Gore et Dom J. Chapman. En tête des chapitres un commentaire replace les documents dans leur contexte historique. L'A. nous donne 36 extraits des œuvres

de saint Augustin, mais il est loin d'avoir cité les textes les plus intéressants. On a même l'impression d'un choix systématique, par exemple, lorsqu'il cite le sermon 76, il nous donne des passages des paragraphes 2, 3, 4, mais rien du paragraphe premier de beaucoup le plus important où sont bien marquées la primauté de Pierre et l'unité de l'Eglise en lui (cf. également les passages non cités ; sermon 46,30 ; sermon 137, 3 ; sermon 147, 2 ; sermon 232, 4). A côté de cette doctrine de l'unité de l'Eglise en l'Apôtre Pierre, de celle de Pierre comme figure de l'Eglise (ici l'A. aurait pu encore citer : sermon 75,10 ; sermon 270, 2 ; commentaire sur saint Jean, 50, 12 et 124,5) il y a l'affirmation directe de la primauté réelle de Pierre : sermon guelf. 17,3 ; sermon guelf. 23 et 24.

M. R.

238. *Schism in Early Church* par S.-L. Greenslade, S.C.M. Press, London, 1953, 22×14, 247 p.

Ce recueil de conférences sur le *Schisme dans l'Église primitive* (Edward Cadbury Lectures, 1949-1950, université de Birmingham) n'est pas une histoire des schismes, mais une réflexion sur le schisme en général : sa définition, d'après les Pères (P. I), ses multiples causes (P. II), la réaction de l'Eglise (P. III), ses nombreuses conséquences (P. IV). L'histoire fournit à cette réflexion le matériel nécessaire. Cependant on aurait aimé que l'A. laissât parler davantage les textes eux-mêmes, au lieu de les résumer (sans s'y référer assez explicitement), d'après les auteurs modernes (p. ex. W. Frend pour le donatisme, p. 58-73). La réflexion de l'A. prend souvent la tournure d'une discussion avec les Pères et avec la doctrine actuelle de l'Église (ou mieux des Eglises), parce qu'elle se réfère à une doctrine anglicane prise comme critère de vérité. Encore a-t-on l'impression que cette vérité n'est pas sentie comme dogmatique mais comme pragmatique, relative à une situation de fait ; et l'on se demande quelle autorité l'A. attache à la Tradition ? L'A. ne fausse pas la Tradition : il nous transmet loyalement son témoignage même quand celui-ci est défavorable à son opinion (cf. C.I. : le schisme est *hors* de l'Eglise, de droit et de fait ; une Eglise invisible qui unifierait d'en-haut diverses « Eglises » visibles ne peut être imaginée par les Pères) ; mais il juge la Tradition sur son contenu, parfois par des remarques incidentes comme « *what the Fathers believed, rightly or wrongly* (p. 29) » ou par des soubresauts d'indignation comme (à propos de l'affirmation d'Augustin que les donatistes, en brisant *l'unité*, ont péché contre la *charité*) » must truth always be sacrificed to external unity ? Is that not the abuse of the corporate spirit, the triumph of the worst faults of institutionalism ? (p. 31) » ; parfois par des réflexions très développées comme au ch. xi. Même inspirée par une réelle angoisse de l'unité voulue par le Christ, cette manière est au moins gênante. L'A. aurait gagné à approfondir le rôle qu'Augustin attribue à la charité dans la réalisation de l'unité et ce qu'il entend par charité et par église visible ou (et) invisible. Il ne suffit pas d'étudier ses seules œuvres antidonatistes proprement dites, mais toutes les autres : *Tract. in I^am^ Joh, Enar. in psalm, De Civ. Dei*. Sans doute aurait-il dû modifier l'ingénieuse conclusion de son ch. ix, consacré à une comparaison analytique de la doctrine de Cyprien et d'Augustin sur les rapports : Eglise-sacrements-ministres, conclusion qui tend à déduire de la doctrine augustinienne une justification de la théorie anglicane de la compatibilité de diverses « églises » (schismatiques ?) dans l'*Una Sancta* du Christ.

A. de V.

239. *Saint Augustin et la prière du canon : « Supplices te rogamus... »*, par A. Sage, A.A., dans *Mélanges Martin Jugie, Revue des Etudes byzantines*, t. XI, 1953, p. 252-265.

I. Le canon africain dont usait saint Augustin, semblable assurément au canon romain de saint Ambroise (cf. *De Sacramentis*, IV, 27), comportait, outre la prière de fraction, une prière de bénédiction (consécration) et une prière de sanctification. Un passage de la Lettre 149 à Paulin — cet article en est une remarquable interprétation — impose d'admettre en doctrine augustinienne une prière de sanctification nettement distincte de la prière de consécration, et qui, par la place qu'elle occupe, correspond à la prière ambrosienne que l'anamnèse relie à la consécration. — II : Cette nouvelle sanctification fait des oblats un « sacrifice spirituel », pleinement agréé sur « l'autel invisible du ciel ». Témoignage de fidélité à l'Eglise, elle invoque toujours l'Esprit-Saint — quoi qu'il en soit d'une épiclèse africaine. — Sans être essentielle au sacrifice, elle déploie la valeur de la consécration, en manifeste les grâces. — III : Cette conception est sous-jacente à toute la période latine du v[e] au vii[e] s. ; en Afrique (saint Fulgence), en Espagne (saint Isidore), en Gaule et à Rome. Tout porte à croire que l'Orient lui-même « est parti d'une même doctrine de consécration en deux étapes intimement conjointes mais distinctes ».

A. D.

240. *La formula della consacrazione eucaristica in una citazione biblica di S. Agostino*, par G. Giuseppe Mizzi, dans *Ephemerides liturgicae*, t. LXVII, 1953, p. 210-222.

Le sermon *De sacramentis in die Paschae* publié en 1931 par Dom Morin parmi les *post Maurinos* (*Miscellanea Agost.*, vol. I, *Denis* III, 3) nous transmet vraisemblablement, outre la formule consécratoire en usage dans la liturgie africaine, une précision qui apporte un élément de solution au problème de critique textuelle posé par *I Cor.*, xi, 24. Dans la version latine de ce verset paulinien, le mot *tradetur* doit cesser d'être regardé comme une interpolation propre à la Vulgate, puisque, grâce au passage étudié dans ce sermon, il se présente dans une citation faite non sur la Vulgate, mais sur l'antique version préhiéronymienne. C'est ce que l'auteur établit dans cette étude intéressante du point de vue Liturgie et Bible en saint Augustin.

A. D.

241. *La crainte servile et la crainte filiale dans saint Augustin*, par Ephrem Boularand, dans *Dictionnaire de spiritualité*, fascicules XVI - XVII (second volume), 1953, col. 2484-2488.

Saint Augustin apporte une véritable élaboration des données scripturaires, 1° en distinguant d'une façon pénétrante crainte chaste, issue de l'amour, et crainte servile, appréhension du châtiment ; 2° en exposant le rôle et la bonté de la crainte servile : elle retient de pécher et conduit à l'amour. Un faisceau de textes, invoqués par Luther et Jansénius, démentent à la crainte le pouvoir de détacher du péché. Augustin, en effet, a entrevu mais non nettement défini les deux craintes serviles, dont l'une seulement laisse intacte la volonté de pécher. Il ne traite que de la crainte des peines comme telle et pose le principe de son incapacité à « circoncire le cœur ». Il ne dit pas assez qu'elle peut être surnaturelle et déjà pénétrée du désir des biens célestes. 3° En analysant la crainte chaste dans ses motifs et ses signes : elle n'est que le souci de l'amour pur et son humilité.

A. D.

242. *Excellence de la virginité. Arguments patristiques*, par François Bourassa, S.J., dans *Sciences ecclésiastiques*, t. V, 1953, p. 29-41.

Selon les Pères de l'Eglise, l'excellence de la virginité découle 1° de sa nature même qui est d'être une consécration totale et définitive à Dieu ; 2° de sa fécondité spirituelle, participation à la fécondité de Dieu ; 3° de la comparaison, soit avec les divers degrés de sainteté, car elle est au sommet ; soit avec la perfection des anges, car elle la réalise dans l'homme, soit avec l'exemplaire de toute sainteté en Jésus-Christ, en Marie, en l'Eglise, car elle y brille spécialement, enfin avec la Sainte Trinité qui (selon les Pères grecs surtout) mérite la première, et suréminemment, le titre de Vierge. Un des principaux témoignages invoqués, à côté de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, et de saint Ambroise, est celui de saint Augustin, avec renvois, non seulement au *De sancta virginitate*, mais aussi à *De bono conjugali*, VIII et IX, et *De Nuptiis et concupiscentia*, XII et XVII-XIX. Cependant aucun texte n'est cité littéralement : on en invoque seulement le sens général, de sorte que le résultat est plutôt de dégager une doctrine commune des Pères.

F.-J. T.

243. *Saint Augustin et le manquement au vœu de virginité*, par J. Gaudemet, dans *Etudes d'Histoire du Droit dédiées à M. Auguste Dumas*. Annales de la Faculté de Droit d'Aix, Année 1950, Nouvelle série n° 43, p. 135-145.

I. Fréquemment formulé dans les textes législatifs, richement exploité dans la patristique, le thème du mariage mystique, inspiré de *Tim.* v, 11-12, entache la violation du vœu de virginité d'un adultère véritable. — II. Se gardant d'une pareille assimilation, Augustin, dans le *De Virginitate*, fait appel seulement à l'union mystique de l'Eglise et du Christ : les vierges consacrées sont *Christi spiritualiter matres*. Dans le *De bono viduitatis*, il dénonce l'allégorie traditionnelle pour ses conséquences absurdes. Mais si la faute n'est pas un adultère, elle est plus grave, c'est la violation de la foi donnée à Dieu, un sacrilège. Parce que le mariage conserve, pour Augustin, une tare d'impureté, il lui répugne de le rapprocher des états parfaits. La Liturgie conservera le thème « sponsa Christi » ; le Droit Canon, sous l'influence d'Augustin, s'en dégagera totalement, marquant un progrès dans l'autonomie de la condition des vierges.

A. D.

244. *La verginità nelle opere di S. Agostino* par Duilio Riccardi, O.E.S.A. ; Thèse complète dactylogr., « Pontificia Università gregorianà, Roma, 1952, 364 p., extrait imprimé, tip. « La Commerciale », Viterbe, 23×17, 30 p.

La thèse complète comprend deux parties : l'une historique, l'autre doctrinale. I. Pour montrer l'œuvre propre d'Augustin, l'auteur retrace d'abord à grands traits ce qu'on enseignait sur la virginité et comment elle était pratiquée avant lui dans l'Eglise. L'excellence de cette forme de vie était proclamée et de nombreuses vierges se consacraient à Dieu en recevant le « voile » (dont Tertullien prit la défense) : Mais la vie commune en couvents ne s'organisa qu'à la fin du ɪᴠᵉ siècle et il n'y a pas encore de preuve qu'il en existât en Afrique (pour les femmes) avant celui d'Hippone fondé par saint Augustin (dès le début de son épiscopat, semble-t-il). De plus, il y a dans l'œuvre écrite du saint Docteur de nombreuses traces de son activité apostolique en faveur des vierges : sermons, règle, opuscules, lettres de direction spirituelle. Sa conception propre est celle de la *vie commune* en un « couvent *cloîtré* », au sens large, sans doute (des sorties étaient prévues et réglées), mais suffisant pour qu'on

appelât communément les vierges des « clausae ». La vie y est organisée au service de Dieu et de l'Eglise : la sainteté personnelle y étant assurée par la pratique de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance ; et la sainteté collective, par l'usage de la prière chorale aux heures déterminées, du travail manuel et de l'entr'aide, par les divers offices du monastère et la correction fraternelle. Il y a là une « vie religieuse » pleinement organisée, y compris la pratique du vœu proprement dit, dont saint Augustin donne en ses sermons la signification exacte et qu'il recommande aux âmes ferventes.

II. La deuxième partie développe la doctrine théologique très riche de saint Augustin sur la virginité. Il la prend au sens strict, pour les femmes, mais non pas seulement comme intégrité corporelle : celle-ci doit être, dit-il, « spiritualisée par la virginité du cœur », acceptée par amour de Dieu et du Christ. Il célèbre les grandeurs de cette « vertu » qui égale en mérite, presque, le martyre et recevra une récompense spéciale au ciel. Mais, selon son habitude, il élargit les horizons (comme le montrent les trois derniers chapitres qui ont été édités). Il donne comme modèle aux vierges, la Mère de Dieu, vierge perpétuelle « *ante*, *in* et *post* partum », qui, inspirée de Dieu, fut la première à faire le vœu de virginité. Et, au sens mystique, il montre la virginité de l'Eglise qui, elle aussi, est mère des âmes et reste vierge par l'incorruptibilité de sa foi et de sa charité, et que doit imiter tout chrétien. Le dernier chapitre rappelle que, pour Augustin, la supériorité des vierges n'enlève rien à la valeur du mariage chrétien ; et la conclusion souligne que l'originalité de l'enseignement augustinien est d'unir toujours à la virginité l'humilité et la charité. Cette thèse, sans résoudre tous les problèmes qu'elle soulève (par ex., sur la Règle), donne une bonne vue d'ensemble d'un aspect peu étudié encore de l'augustinisme.

F.-J. Thonnard.

245. *Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluss des Ps-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenslehre Hugos von St. Viktor*, par Heinrich Weisweiler, S.J., dans *Scholastik*, t. XXVII, 1952, p. 311-343.

Hugues de Saint-Victor donne, dans son *De Sacramentis*, une définition du sacrement, plus précise que dans ses œuvres précédentes et qui sera reprise par les grands scolastiques. Le « sacrement » au sens strict est constitué par trois éléments. Il est une *image* sensible du don surnaturel invisible ; il est *institué* par Jésus-Christ ; il *contient* la grâce qu'il communique. Le présent article étudie comment et dans quelle mesure les œuvres de Denys l'Aréopagite, dont Hugues de Saint-Victor a écrit un *Commentaire*, peu avant de composer son *De Sacramentis*, ont influencé cette définition des sacrements. Il le montre en comparant les explications de Hugues, antérieures à ce Commentaire, avec les précisions données ensuite. Celles-ci portent en particulier sur le rôle de la ressemblance naturelle exigée entre « grâce conférée » et « signe sacramentel », et mise en rapport avec l'idée de *participation* qui commande toute la théologie dionysienne. Mais, note l'auteur, cette influence très réelle, s'est combinée avec la Tradition et, avant tout, avec la doctrine de saint Augustin qui donne également une grande place à la *similitude*, tout en définissant le sacrement comme signe de la grâce. Il va jusqu'à dire que « sans similitude, il n'y aurait pas de sacrement » (*Epist.* 98 ad Bonifacium, n. 9 ; cf. p. 324). Hugues de Saint-Victor, d'ailleurs, n'est pas un simple copiste. Il connaissait saint Augustin non seulement par des extraits, mais par la lecture directe de ses grandes œuvres, et il s'était assimilé son esprit. Il a fait de même pour Denys l'Aréopagite, et sa définition des sacrements est comme la synthèse de la Tradition latine et grecque, poussée en avant par sa propre réflexion. Cela explique son influence si féconde, que cet article fortement pensé et documenté, met bien en valeur.

F.-J. T.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

ÉCRITURE SAINTE

La Sainte Bible, texte latin et traduction française, sous la direction de Louis Pirot et Albert Clamer ; tome I, 1re partie, *Genèse*, traduction et commentaire par le chan. **A. Clamer.** Paris, Letouzey et Ané, 1953, 23 × 15, 513 p.

Relevons combien largement l'exégèse de saint Augustin est mise à contribution dans ce travail, qui a achevé de défrayer la critique. Ses interprétations spirituelles sont signalées à propos de la visite des trois Anges p. 285, avec application à la Trinité — en quoi saint Augustin lui-même a varié ; — à propos du buisson où s'embarrasse le bélier après le sacrifice d'Abraham, p. 315, avec application à la couronne d'épines du Christ ; à propos de la victoire de Jacob sur l'ange p. 361, avec application à la crucifixion du Christ par les Juifs. — Concernant le Paradis terrestre p. 148, on note qu'Augustin connaissait les deux interprétations : la littérale et la spirituelle et qu'il les jugeait toutes deux valables. — Pour expliquer le péché d'Adam, Augustin (*De Genesi ad litteram* XI, 42) recourait à la complaisance du premier homme pour sa femme plutôt qu'à une défaillance de l'intelligence qu'il avait supérieure à celle d'Eve. A raison, l'auteur (p. 136) remet au point l'argument de saint Paul sur lequel s'appuyait Augustin : l'Apôtre n'ayant l'intention que de mettre en évidence la supériorité d'Adam sur la femme, son témoignage vaut peu en faveur d'une explication psychologique du péché. — Dans la question des « fils de Dieu », après avoir signalé la diversité des opinions, l'auteur conclut avec A. Robert que la tradition patristique est favorable à une union avec les anges des fils des hommes. Mais il relève que sous l'influence d'Augustin, l'exégèse chrétienne s'en est nettement départie dans la suite. — P. 126 signale la triple tentative, outre celle des *Confessions*, d'explication de la cosmogonie génésiaque, oscillant entre le symbole et la lettre. Avec le P. de Hummelauer, l'auteur estime que le mérite d'Augustin réside moins dans ses interprétations sans cesse retouchées que dans le fait d'avoir montré le désaccord apparent entre bible et nature et dès lors l'impossibilité d'une interprétation historique littérale. D'ailleurs sa position ne ralliera pas tous les suffrages ; Bède, Bonaventure et les scolastiques rejetteront les jours idéaux pour en revenir aux jours réels, tandis que saint Thomas adoptera une solution moyenne. — Pas trace chez Augustin de l'immensité des temps préhistoriques (p. 130-131), « les transformations qui amènent le monde chaotique à l'état actuel semblant s'opérer en un temps record » ; mais, à bon escient, on relève le souci d'Augustin d'éliminer toute intervention gratuite du Créateur comme tel dans le fonc-

tionnement de son œuvre. C'est d'une seule coulée qu'à l'aurore des temps, l'univers créé émane de la Toute-Puissance créatrice. Les choses qui ne viennent pas à l'être à l'état parfait existent dès lors « dans leurs semences ». Certains voient dans cette théorie augustinienne un prélude aux grandes conceptions évolutionnistes modernes. Il reste que « les raisons séminales n'étant pas emboîtées les unes dans les autres de manière à sortir les unes des autres », comme on l'observe avec Mgr Amann cité p. 131, la pensée d'Augustin ne rejoint pas en cela celle des biologistes modernes. — On note avec raison p. 72 que le thème de la foi d'Abraham a été particulièrement mis en valeur par saint Augustin et qu'il s'est ensuite imposé à l'Occident sous l'influence de son exégèse.

A. D.

Dictionnaire de la Bible, Supplément, sous la direction de L. Pirot, A. Robert : fascicule XXVII, Mandéisme-Médiation. Paris, Letouzey et Ané, 1954, col. 769-1024.

L'archéologie est représentée en ce fascicule par « Fouilles de Mari », de Ch.-F. Jean exposant les résultats des six premières campagnes (1933-1939) au Tell Harari, près de la frontière de l'Iraq, relatives à la civilisation de Mari. — L'histoire des civilisations orientales s'enrichit de « Mèdes et Perses », 13 col., de E. Cavaignac. — G. Bardy traite « Marcion » insistant sur *Instrumentum* et *Antithèses*, ses deux œuvres. Il y joint « Prologues marcionites », intéressant l'histoire de l'exégèse néo-testamentaire. Mais l'histoire des sectes bénéficie surtout de « Mandéisme » dont J. Schmitt nous fait la mise au point attendue, éclairant le problème de ses attaches avec le christianisme, et celui non moins délicat de ses rapports avec le johannisme, auquel il s'apparente étrangement par son double aspect gnostique et baptiste. — A C. van Puyvelde nous devons l'exposé officiel du dépouillement des « Manuscrits du désert de Juda ». Assurément bien des questions restent en suspens, soulevant des hypothèses, donnant lieu à des conclusions provisoires. La datation serait antérieure à 135 quant au dépôt, contemporaine des Macchabées quant à la rédaction. — Concernant le texte original du N. T., on accueille avec joie « Manuscrits grecs du N. T. » de Dom Botte, qui complète à la fois « Manuscrits bibliques du N. T. » et nombre de notices consacrées aux manuscrits particuliers. — L'exégèse du N. T. s'adjuge deux pièces d'importance qui mériteraient à elles seules une longue recension : « Marc (de J.-B. Colon) qui s'avère comme l'évangéliste de la messianité et de la filiation divine, dans une histoire à fin d'instruction et d'édification : et « Matthieu » (de L. Vagany) dont on expose longuement les problèmes rédactionnels. Une étude préalable aborde « L'Evangile araméen de l'Apôtre Matthieu », source commune à Mt., Marc et Luc. L'Evangile grec canonique selon saint Matthieu dépend bien du Mt. araméen, mais par l'intermédiaire d'une première version dont il serait le meilleur représentant. On appréciera la détermination des 3 points : argument prophétique, Loi, Royaume, sur lesquels le témoignage de Mt. présente « une frappe singulière ». — Mentionnons « Médecine », traité par A. Gélin, dans les civilisations orientales et dans l'A. T. — Insistons sur « Mariage dans le N. T. » par H. Cazelles, presqu'entièrement consacré au problème exégétique séculaire posé par Mt. 5/32, 19/19. L'*excepta fornicationis causa*, expression mal dégagée de son substrat sémitique, devrait se traduire : en dehors du cas de nullité. — Ceux qui s'intéressent à Rédemption, Messianisme... se réjouiront de voir « Médiation » très pertinemment présentée par R. Largement dans la religion suméro-akkadienne (9 col.), par B. du Bourguet dans la religion égyptienne (5 col.) ; mais surtout par le regretté A. Robert — à qui ce Supplément doit tant — dans l'Ancien Testament (23 col.).

A. D.

P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, présentation par M.-J. Déchanet ; (Bibliothèque de spiritualité médiévale). Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 22 × 14, 181 p.

L'ouvrage révèle la profondeur de la spiritualité de saint Bernard. Il ramène à la source de sa vie intérieure : son enthousiasme brûlant et communicatif pour la Parole de Dieu. Nul n'a poussé à ce degré : « l'intériorisation de l'Ecriture ». Lui-même l'auteur se range dans le lignage de cette savoureuse sagesse et de ce zèle enthousiaste dont on le sent imbu. On ne peut rien dire de mieux : la lectio divina faite dans cet esprit est « reprise de la conversation du Jardin d'Eden ». Le sentiment d'une parenté profonde, le respect le plus minutieux du détail et la plus grande liberté d'interprétation dans le contact direct de l'Esprit, définissent l'attitude de saint Bernard devant la Bible. Il s'y abreuve ardemment sans qu'il soit question d'exégèse ou de science, et nous rejoignons ici le genre d'exégèse spirituelle des maîtres du Moyen Age. C'est d'eux en général qu'il est question dans l'ouvrage. A mi-chemin entre l'exégèse proprement dite encore en quête d'une méthode, et la simple glose interlinéaire alors couramment employée, ils se situent dans le climat de la lectio divina, lecture fervente et pénétrante, spirituelle et allégorique que réalise le regard *ardens* et *lucens* de l'âme monastique médiévale. Cet exercice façonne, au creuset de la Bible, la pensée et le langage, la sensibilité et l'imagination, l'expérience spirituelle tout entière. Tous les procédés sont admis, mais aucune interprétation, pas même celle des Pères, ne vient entraver l'élan de la pensée personnelle en prise directe avec le texte sacré. Pour Bernard comme pour Augustin, *amor ipse notitia est*, cité p. 15. Assurément les règles d'interprétation du *De doctrina christiana* sont maintenues dans la transposition cistercienne. Il y a même dépassement en cette capacité de savourer le divin du *sapit* et du *gustat* de Bernard, qui nous ramène au goût spirituel, essentiel instrument d'investigation scripturaire. Le spirituel cistercien n'est pas seulement le familier mais le propriétaire de la Bible (p. 68), il reconnaît en elle sa propre substance, identique et homogène à son être spirituel intime, à ce niveau de profondeur où se révèle l'image-ressemblance d'un Dieu plus intérieur à lui-même que lui-même. En tout ceci, Bernard est l'écho d'Augustin, écho renforcé quand il introduit l'élément gustatif, jusqu'où, selon l'auteur, ne va pas l'évêque d'Hippone.

A. D.

THÉOLOGIE

Raphaël Sineux, O. P. : *Initiation à la théologie de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Desclée et Cie, 1954, 21 × 14, 852 p.

Voici une nouvelle présentation en français de la Somme théologique, non pas traduction, mais condensation en un volume, résumé doctrinal clair, méthodique, vivant. Délibérément la forme en est dégagée, abordable à tout esprit cultivé, aussi proche que possible du langage courant. Elle emprunte volontiers le procédé catéchétique utilisant comme facteur efficace l'interrogation suggestive, évocatrice. Destinée à procurer une initiation rapide et sûre, non pourtant superficielle, à la théologie de la *Somme*, elle sera aussi un utile instrument d'information et de consultation pour les étudiants en théologie et pour les prêtres du ministère, étant à volonté introduction, synthèse, compendium, aide-mémoire. C'est d'ailleurs dans un contact incessant avec des auditeurs vivants que la matière de l'ouvrage fut élaborée. Le plan d'ensemble : Dieu, l'Homme, le Dieu-Homme, montre à lui seul le propos de clarification et de simplification.

A. D.

Noële Maurice-Denis et Robert Boulet : *Eucharistie, ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines.* Paris, Letouzey et Ané, 1953 ; 22,5 × 14,5 ; 496 p.

Il est précieux d'avoir à sa disposition un compendium bien ordonné de tous les éléments qui intéressent la liturgie de la messe. En voici une synthèse, riche et claire, en trois parties : variétés, histoire, origines, qui débroussaille le maquis des rites suivant une méthode régressive, plus favorable à l'initiation. Ainsi, allons-nous de notre messe actuelle à la découverte de la messe romaine. Rome nous fait passer à l'Orient chrétien dont on déploie les somptueuses richesses. « Pèlerinages liturgiques » réalise un groupement commode pour l'information. Œuvre de science objective, l'ouvrage évite à dessein de descendre au plan pratique, pastoral. Il expose et compare, explique et coordonne les formes traditionnelles, service des plus appréciables pour ceux qui veulent axer leurs essais ou leurs réformes sur la tradition. A l'exploration du présent s'unit en effet la prospection du passé avec son curieux mélange de fixité et de mouvement. On remonte jusqu'aux plus anciens documents liturgiques, dans la double ligne occidentale et orientale. Avec les Pères et l'Ecriture, on touche aux origines. — Saint Augustin se distingue entre les auteurs africains par le nombre des renseignements qu'il fournit sur la liturgie de la plus vieille église latine du monde. On relève, p. 307-308, les trois lectures d'usage de son temps, Loi-prophètes, Epîtres, Evangiles, la distinction des deux messes, séparées par le renvoi des catéchumènes, l'introduction du chant sacré, l'usage des grandes supplications, et surtout la mention du canon permettant d'en voir l'ordonnance générale.

A. D.

J. Regnier : *Le sens du péché.* Paris, Lethielleux, 1954, 20 × 13, 123 p.

Son caractère doctrinal, son ouverture à tous les grands courants contemporains d'idées, son souci de conformité à la pensée de l'Eglise, font de cet ouvrage une excellente contribution à la restauration du sens chrétien dans la ligne du Congrès national de Nancy 1952 qui donna : « L'Eglise éducatrice des consciences par le sacrement de Pénitence ». Il pousse le diagnostic jusqu'aux causes profondes de l'anesthésie des consciences : individualisme moral, primat de l'efficacité, extériorité, irresponsabilité, engendrant conjointement la double perte du sens de Dieu et du sens du péché. En sont responsables encore les insuffisances de notre enseignement religieux inexact ou superficiel. Le chapitre central (II) rassemble les éléments d'une conception intégrale du péché dont il ne faut jamais dissocier les trois grands aspects, désobéissance, désordre, destruction de la charité. Le ch. III « psychologie du pécheur » aborde, à la lumière de la théologie, mais aussi des analyses contemporaines de la conscience, le problème de la culpabilité subjective. Après un essai de synthèse des objets de la culpabilité, le chapitre final dégage les directives pédagogiques qui s'imposent dans l'enseignement, la direction et la pastorale.

A. D.

R.-A. Gauthier, O. P. : *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (Bibliothèque thomiste XXVIII). Paris, J. Vrin, 1951, 25 × 16,5, 522 p.

Il n'y a plus à dire la valeur en soi et l'opportunité de cet ouvrage qui par l'histoire approfondie des notions d'humilité et de magnanimité (Antiquité, Bible, Tradition chrétienne jusqu'au 13e s.), a fait œuvre d'actualité en alertant la théologie du

laïcat sur un aspect essentiel du sens chrétien de l'homme. Contentons-nous de relever quel est, d'après l'auteur, le rôle joué par saint Augustin dans l'évolution du concept étudié. — L'entrée de *magnanimitas* dans le vocabulaire chrétien est la conséquence d'un hasard de traduction. Nous devons *magnanimitas*, *magnanimis* et *magnanimus* aux versions latines de la Bible antérieures à saint Jérôme, alors qu'il n'en est pas trace dans notre actuelle Vulgate. Tel est le point de départ d'une réflexion augustinienne sur la magnanimité. Sur la foi des anciennes versions, la magnanimité, pour Augustin comme pour Tertullien et Cyprien, est tour à tour attribut divin, don de Dieu, fruit du Saint-Esprit, qualité de la charité, vertu chrétienne. Chez eux aussi, la longanimité biblique prend souvent le nom de magnanimité, erreur qui favorisa une assez grave équivoque entre la magnanimité chrétienne et son ancienne conception paienne. Dans le *De Quantitate animæ*, XVIII, 30, Augustin traite de la *μακροθυμία* des grecs et la traduit par *longanimitas*. En fait la conception chrétienne reçue de la bible préhiéronymienne s'amalgama chez les Pères avec la conception païenne, notamment stoïcienne. — Augustin qui connaissait d'après Varron la magnanimité stoïcienne (*De Civitate*, XIX, 1-2) la donnait comme préconisant l'idéal de la vie mixte ; il la repensa en platonicien et en chrétien. Ainsi se refuse-t-il d'admettre le suicide par désespoir comme un acte de magnanimité : c'est bien plutôt à quitter la vie en pleine prospérité qu'il y aurait grandeur d'âme, et encore, pour l'amour d'une vie supérieure (*De Civitate* I, 22). On saisit à la fois la contamination platonicienne d'un concept stoïcien et sa transposition chrétienne, due à l'irruption de l'espérance, source véritable d'un mépris magnanime du monde. Discernant la nouveauté de l'idéal chrétien de l'humilité, Augustin ne cède jamais à la tentation de la retrouver chez les païens comme il arriva pour quelques Pères Grecs (Clément, Isidore de Pél.). Il n'aborde pas explicitement le problème des rapports de l'humilité chrétienne avec la magnanimité païenne. S'établissant au cœur même de la pensée chrétienne, il cherche comment unir l'humilité enseignée si vigoureusement par le Christ à la sublime grandeur de la vocation chrétienne qui commande de se dépasser jusqu'à s'élever à Dieu. Le chrétien y parvient par la foi pur don de Dieu, qui s'épanouit en sagesse ici-bas, dans l'au-delà en vision (*Enarr. in ps.* 130, 12). Ainsi trouvons-nous dans Augustin une doctrine de l'union de l'humilité avec l'exigence de la grandeur chrétienne (*Serm.* 96, 3 ; 117, 17 ; 160, 4 ; 292, 3). — L'*Opus imp. Contra Jul.* (V, 1) apporte l'élément décisif, l'idée de grâce, qui seule détrône la superbe autonomie du sage et opère le renversement de la magnanimité antique. En élaborant la théologie de la grâce, sans traiter ex-professo de la magnanimité, Augustin posa les principes d'une révolution dont les augustins du Moyen Age tireront les conclusions. Chez eux définitivement la magnanimité chrétienne est « reconnaissance par l'homme de sa faiblesse et effort pour trouver sa force en Dieu ». Au XIIe siècle seulement, chez saint Bernard surtout, on rencontre en Occident une théorie nette de l'union de l'humilité et de la magnanimité.

A. D.

Rev. Titus Granny, S. A., M. A., S. T. L., *The moral Obligation of Voting*, A dissertation s. to the Faculty of the School of Sacred Theology of the Catholic University of America... for the degree of Doctor of Sacred Theology. Washington, D.C., The Catholic University Press, 1952, 23 × 15, 155 p.

On trouvera ici une présentation aisée de toutes les données historiques et doctrinales concernant le droit de vote ainsi que toutes les questions que pose l'obligation de l'exercer dans la société actuelle, avec documents ecclésiastiques en appendice. L'auteur en établit le fondement, la gravité et les conséquences. Il rattache ce devoir à la justice légale et résout les cas et problèmes qu'il soulève en société normale. Il aurait pu aborder certaines difficultés plus spécieuses que suscite sa mise en pratique

de nos jours. Sa perspective ne dépasse guère l'horizon des pays pacifiques, spécialement les Etats-Unis ; il décline les cas épineux que poserait son exercice en régime totalitaire, comme il s'en présente tant à notre époque et de nature très différente.

A. D.

Raphaël-Louis Oechslin, *Louis de Grenade*, ou *La rencontre avec Dieu*. Paris, Le Rameau, 1954, 19,5 × 14, 166 p.

Cet ouvrage est une clé désormais indispensable pour une lecture sérieuse de Louis de Grenade. C'est en outre une contribution des plus intéressantes à l'histoire de la spiritualité de la Renaissance. Une biographie succincte situe l'homme et l'œuvre dans son milieu et son époque — ch. I, Le Dessein de Louis de Grenade. — Il en découle un enseignement historique, thèse centrale de l'ouvrage : « L'oraison, remède à la décadence religieuse et source du renouveau spirituel », ch. II. Les ch. III à XII abordent les problèmes que soulève cette assertion et développent une doctrine complète de la vie spirituelle centrée sur l'oraison. Etendue et profonde à l'époque, l'influence de Grenade reste actuelle ; de sa vie et de son œuvre un message se dégage qui place ce maître parmi les grands spirituels catholiques. L'auteur fixe les traits caractéristiques de sa spiritualité, non sans en signaler les faibles. Son meilleur titre de gloire serait d'avoir su apprécier et accueillir les divers aspects valables de l'oraison mis en avant par ses prédécesseurs, et de les avoir organisés en synthèse, autour de l'acte de dévotion, à l'intérieur de la doctrine de saint Thomas. Il ouvre de la sorte une période nouvelle dans l'histoire de la spiritualité. — Une bibliographie d'environ 80 pages met les sources à la portée des chercheurs.

A. D.

Roger Aubert, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle* (Cahiers de l'Actualité religieuse). Tournay-Paris, 1954, 21 × 14, 101 p.

Cet essai utilise deux études, l'une du P. J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, dans *Etudes*, 1946, janvier ; l'autre du P. Y. Congar, *Cahier du Monde Nouveau*, 1948-IV : *Tendances actuelles de la pensée religieuse*. Dans la vaste et remarquable production théologique de ces cinquante dernières années, l'auteur dégage les tendances majeures. Une place importante est faite à la théologie de langue française. Deux préoccupations maîtresses ont présidé à cette élaboration : désir d'un contact plus étroit avec les sources, et souci d'adaptation au monde moderne. De là le triple renouveau biblique, liturgique et patristique, tandis que les courants nouveaux d'idées entraînent l'élaboration de théologies spéciales : du laïcat, des réalités terrestres, du travail, de l'histoire, etc. Le souci de repenser certaines thèses en fonction de l'existentialisme, du marxisme, du mouvement œcuménique, a été un ferment puissant d'approfondissement.

A. D.

PHILOSOPHIE

O. Hamelin, *La théorie de l'Intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, publié avec *Introduction* par E. Barbotin, Biblioth. d'Histoire de la Philos., J. Vrin, Paris, 1953, 14 × 22, 95 p. (Intr., v-XXVI).

Cette édition posthume veut, non seulement compléter la doctrine de Hamelin sur Aristote, mais aussi attirer notre attention sur le problème toujours actuel de la nature de notre connaissance et de notre moi pensant. La méthode de Hamelin pour préciser l'idée d'Aristote, consiste à interroger ses principaux commentateurs : Théophraste, Alexandre, Thémistius, Simplicius et les alexandrins, Averroès et saint Thomas. Après cet examen, fondé sur une information solide et de première main, Hamelin, proposant une interprétation très personnelle, conclut que la logique interne de la psychologie d'Aristote, soulignée par ses commentateurs, le ramène comme malgré lui à l'idéalisme platonicien où les Idées séparées et subsistantes règnent sur l'intelligence, elle aussi séparée de toute matière. Il ajoute d'ailleurs en finissant qu'Aristote, comme critique de l'idéalisme, reste redoutable et que « la tendance empiriste qu'il représente est aussi éternelle que la tendance contraire (p. 88) ».

Cependant E. Barbotin, dans son introduction très judicieuse, remarque que la conception de Hamelin est critiquable : deux au moins des commentateurs, et des plus objectifs, Théophraste et saint Thomas, s'accordent pour donner à la noétique d'Aristote un sens anti-idéaliste (p. XIX). Cette réserve n'enlève rien à la richesse d'information et à la pénétration de cette étude historique.

F.-J. T.

Henry Duméry, *Foi et interrogation*, coll. « Notre monde », Paris, Téqui, 12 × 18 158 p.

L'ouvrage comporte trois parties unifiées par l'intention de l'auteur de porter un jugement personnel, du point de vue catholique, sur diverses questions actuelles.

1. L'auteur stimule la réflexion des catholiques sur leur propre conduite, à l'occasion soit de l'athéisme contemporain, soit de certaine « spiritualité conjugale » faussée par l'égoïsme ou le particularisme ; soit du problème de la liberté promise à tort par le communisme et que seule donne vraiment la charité du Christ.

2. La partie centrale, la plus intéressante, est consacrée à la *question Sartre*. (p. 75-125). L'auteur fait bien ressortir les idées dominantes du système de Sartre, ses qualités de psychologie et de logique ; ses faiblesses aussi, avant tout dans son attitude initiale de « *refus de Dieu* » ; et il montre que les critiques souvent profondes du penseur athée doivent exciter les philosophes croyants à purifier l'idée qu'ils se font, soit de Dieu et de sa transcendance, soit de la liberté humaine. Sartre ne nie Dieu que pour diviniser l'homme ; et le respect qu'il garde à l'idée d'Absolu, est encore implicitement un hommage au vrai Dieu.

3. « La personne et ses valeurs » : cette troisième partie examine assez brièvement quelques problèmes d'actualité : Est-il légitime d'agir sur la personnalité par des procédés psychologiques scientifiquement élaborés ? Quels rapports mettre entre l'art et la morale ? entre la philosophie et la poésie ? Réflexions intéressantes, mais trop peu approfondies.

Fr.-J. T.

Siro Contri, *La riforma della Metafisica*, édit., « Criterion », Milan, 1951, 14 × 17, 48 p.

Suite de considérations fort générales sur les défauts de la philosophie actuelle et les moyens d'y parer. L'auteur a beaucoup lu. Il prend les idées des philosophes par les sommets, et il propose un système qu'il appelle « sistema della *storiosofia* » apte à réconcilier saint Thomas et saint Augustin avec Hegel et Jaspers, en prenant l'essentiel de l'idéalisme et de la néoscolastique, du spiritualisme à tendances augustiniennes et du thomisme traditionnel. La clef de la synthèse se trouve dans la lumière révélée qui nous enseigne le mystère de la Sainte Trinité et son image dans l'univers, selon les trois aspects : Unum, species, ordo ; bien compris, ces trois aspects permettront d'harmoniser les diverses théories.

L'auteur manifeste un louable désir de l'unité de la pensée métaphysique. Mais il se fait sans doute quelque illusion en croyant que son système à lui, la « storiosofia » réalisera l'unité que les autres systèmes n'ont pu réaliser jusqu'ici... Ne sera-ce pas tout simplement un système de plus ?

Fr.-J. T.

E. Masure, *Le Signe*, Bloud et Gay, Paris, 1953, 25 × 16, 336 p.

Notre vie humaine, vie d'un esprit incarné, est dominée par l'usage du signe qui opère « *le passage du visible à l'invisible* (1er sous-titre) ». Tel est le sujet traité ici dans son ensemble, comme « *psychologie, histoire, mystère* » (2e sous-titre), avec le souci d'explorer tous les aspects intéressants, tels que « *le geste, l'outil, le langage, le rite, le miracle* (3e sous-titre) ». Mais l'ouvrage fortement pensé, a mis de l'ordre en cette richesse un peu exubérante. Une introduction sur le *Signe en général*, constate l'insuffisance de la définition courante, inspirée d'une formule augustinienne : elle ne couvre que la deuxième des trois espèces qu'il faut admettre : le signe *affectif* le signe *notionnel*, le signe *efficace*. Le centre de l'ouvrage est consacré à l'étude de ces trois espèces ; et aboutit à un « au delà du signe » : la contemplation de Dieu. Un supplément enfin « *dans le voisinage du signe* », sur le jeu, l'art et le symbolisme littéraire français, permet à l'auteur de déployer ses goûts d'humaniste — qui fusent d'ailleurs à chaque instant dans tout l'ouvrage.

Les trois espèces repérées n'ont pas la même importance : Le *signe affectif* strictement personnel, est le témoin des origines ; un seul chapitre suffit à en faire la psychologie. Les deux Parties maîtresses traitent du signe notionnel (ch. VI-XIV) et du signe efficace (ch. XV-XX) qui se rapportent aux deux fonctions essentielles de l'homme, l'intelligence et l'action volontaire. — L'extraordinaire développement de nos sciences est fondé sur l'usage des signes, sur l'invention des mots et du langage aptes à nous préciser nos idées à nous-mêmes et à les communiquer aux autres, jusqu'à ce que nous arrivions à une sorte de renversement dans la signification : Ce n'est plus le sensible qui est signe du spirituel, mais l'idée spirituelle devient signe de la chose sensible en en exprimant l'essence. L'auteur a surtout décrit l'origine psychologique du signe en insistant sur le rôle de l'aspect corporel, « charnel », comme il aime à dire. Aussi est-il un peu déconcerté en arrivant à l'idée pure : là, pour lui, l'appellation de *signe* n'a plus qu'une valeur analogique, dans le langage technique des philosophes. On peut regretter que l'auteur n'ait pas utilisé davantage ce cas remarquable pour préciser ce qui est nécessaire à la nature du signe. — Mais il en développe fort bien, ensuite, les applications dans le symbole, l'induction, l'intuition, le miracle surtout, ce « signe qui donne la foi », où l'équilibre instable entre les données objectives et les dispositions subjectives requises pour en saisir la signification est finement analysé.

L'étude du *signe efficace* suit la même méthode génétique, historique et psychologique. On voit ce signe naître de l'instinct de l'homme dont l'esprit utilise son corps pour exprimer au dehors ses volontés ou atteindre des forces spirituelles, divines

mêmes, qu'il voudrait capter à son profit. Nous rencontrons ici la bifurcation de l'*outil* et du *rite*, le premier s'extériorisant en pur instrument et en machines, le second, plus subjectif, utilisant la signification pour atteindre des effets surhumains : le chef-d'œuvre du rite, signe efficace, est le sacrement catholique dont la signification est l'action même du Christ, présent en son Eglise. L'auteur en fait, du point de vue du signe, une étude pénétrante capable peut-être de réconcilier les diverses théories théologiques (p. 199-222).

Les remarques présentées en conclusion sur la *contemplation* où mène le signe, sommaires, mais précises et suggestives, achèvent de montrer la richesse de cet « Essai sur les origines de la connaissance et de l'action (p. 5) ». Il soulève de multiples problèmes et ne les résout pas tous, mais il trace une direction où l'on trouve beaucoup de lumière.

Fr.-J. Thonnard.

André Marc, S.J., *Dialectique de l'agir*, col. « Problèmes et doctrines », E. Vitte, **Paris-Lyon**, 23 × 14, 585 p.

Cet ouvrage se présente comme la conclusion de deux importantes études du même auteur : « *La psychologie réflexive* » et « *Dialectique de l'affirmation* » où sont donnés les principes de psychologie et de métaphysique sur lesquels se fonde la morale traitée en ce nouveau volume. On y retrouve le même point de vue strictement philosophique, la même méthode « réflexive » qui va de l'analyse des conditions intérieures de notre vie humaine aux doctrines objectivement démontrées, la même qualité du fond à la fois très traditionnel et très moderne en sa présentation ; le même art enfin, de réveiller sans cesse l'intérêt en confrontant les thèses thomistes (qui fournissent solutions et conclusions à l'ouvrage), avec la problématique, les systèmes, les trouvailles ou les erreurs des penseurs modernes dont les citations jaillissent à chaque instant, et dont souvent telle ou telle opinion est exposée et discutée.

Trois parties dans l'ouvrage : Après avoir précisé l'objet et la méthode, une Ire Partie examine le problème de la Fin dernière ou béatitude qui commande toute la vie morale. La deuxième passe à l'étude de l'obligation morale, du devoir et de sa double source, la liberté de l'homme et l'autorité de Dieu ; et la troisième Partie conclut par la description de la personne morale, de la conscience et de la vie morale constituée par les vertus. C'est la matière d'un traité *philosophique* de morale générale. Mais l'auteur par sa méthode réflexive, l'a vraiment renouvelée. Ainsi, il nous fait prendre conscience des difficultés rencontrées par la pure raison en face de la morale, des impasses qui la menacent, de son impuissance même à tout résoudre parfaitement : le problème du « désir naturel de voir Dieu » en est un exemple célèbre (p. 215-278) ; l'auteur le résout en faisant appel à la « puissance obédientielle » des thomistes qui, traduite en langage moderne, permet au philosophe de concevoir une finalité humaine dépassant l'homme, grâce à l'aide divine. — Plus loin, le problème du péché nous ramène à la solution augustinienne qui semble bien la plus philosophique (p. 364 sq.) : le mal défini par une privation et le péché, fruit d'une liberté créée. Et la question de l'obligation de tendre à la perfection avec la différence entre devoir et conseil, est éclairée par la spontanéité de l'amour du bien et de l'amour de Dieu, objet du premier commandement. — On voit l'intérêt de cet approfondissement par la raison de problèmes que la Révélation, peut-être, est seule capable de résoudre pleinement, mais que les philosophes, de nos jours encore se croient en droit de poser.

L'auteur ne cite qu'assez rarement saint Augustin ; mais l'esprit même de sa méthode rejoint souvent la façon dont le Docteur d'Hippone posait lui aussi les problèmes philosophiques.

Fr.-J. Thonnard.

P. Husser, *L'unité dans la diversité, critère de vérité.* Châteauroux (chez l'auteur) 1954, 21,5 × 13,5, 144 p.

Nous ne pouvons que mentionner l'intérêt apologétique de cette étude qui exploite au profit de la connaissance religieuse un aspect authentique de toute connaissance rationnelle. La convergence, discernement intuitif de l'unité dans la diversité, moyen universel de connaissance et critère de vérité, doit se vérifier à tous les niveaux de connaissance. L'auteur lui trouve un champ privilégié d'application dans la connaissance des fondements de la foi, qu'il tente de ramener ainsi à une connaissance scientifique. Nous savons toutes les réserves qui s'imposent dans ce domaine. Mais, sans doute, sa découverte s'inscrit-elle utilement dans la ligne des analyses récentes de la connaissance par signes, pour le discernement du surnaturel, à la base de l'acte de foi.

A. D.

Arnold Stocker, *L'homme, son vrai visage et ses masques* (Animus et anima). Paris, Vitte, 1954, 19 × 14, 240 p.

L'auteur nous donne en cet ouvrage une synthèse de ses études antérieures sur « la psychologie structurale de la personne humaine ». Son mérite est de retrouver par des voies neuves, l'importance primordiale des valeurs inscrites au sein même de la nature humaine, pour la réalisation de la personne humaine : contribution opportune à la réconciliation de l'essence et de l'existence, ou du moins de l'essentiel et de l'existentiel. Ce personnalisme en prise sur le vécu fonde la réussite existentielle sur le respect de l'ordre, hiérarchie imprescriptible de valeurs coordonnées. L'échec, qui s'enregistre en névrose, ne fait que sanctionner les différentes formes du désordre intérieur à tous les stades de la déchéance. Il y a un équilibre dynamique de valeurs dont la rupture définit l'existence manquée. La névrose apparaît dans ce contexte comme la résultante psychique de cette rupture s'inscrivant au cœur de l'existant sous forme de tension entre deux pôles décentrés, l'homme réel et son double frustré. L'actualité psychologique et métaphysique de cette étude saute aux yeux à une époque qui repense le sens de l'homme. L'homme sera l'homme intégral ou ne sera plus l'homme. Le dernier chapitre, « Vie religieuse et vie morale », achève de l'établir en montrant l'achèvement de l'animal biologique, rationnel et social, dans l'animal religieux. — Faisons mention des catégories augustiniennes auxquelles explicitement l'auteur se réfère et dans le sillage desquelles, on peut le dire, se situe toute sa réflexion : telle la « *pax omnium tranquillitas ordinis* » au départ, le « *donec requiescat in te* » au terme, dans l'entre-deux cette formule de la hiérarchie des valeurs tributaire d'une nature donnée : « *ordo parium dispariumque sua cuique loca tribuens* ». Augustin avance encore la définition du cœur « *illa vis qua cogitationes fiunt* ».

A. D.

Romano Guardini, *La puissance*, essai sur le règne de l'homme ; trad. par J. Ancelet-Hustache. Paris, éd. du Seuil, 1954, 19 × 14, 117 p.

En prolongement de « La fin des temps » du même auteur, cet ouvrage développe une réflexion existentielle sur le sens de la crise historique actuelle, tournant tragique entre la découverte de la puissance et son utilisation. La puissance sur la nature, conquise à un rythme accéléré grâce à la concentration toujours plus poussée des recherches et des capacités techniques, telle est la caractéristique d'un stade historique, les Temps modernes. Il s'en dégageait une perspective exaltante de conférer à l'existence humaine une plus-value indéfinie la rapprochant toujours de la plénitude idéale. Ce stade est révolu. L'événement a révolutionné le problème de la

puissance, depuis qu'il nous a fait prendre conscience qu'au lieu de nous servir et de nous libérer, la puissance est tout autant capable de nous détruire. — Une époque nouvelle s'ouvre dès lors pour laquelle le problème majeur n'est plus la conquête d'une puissance toujours accrue, mais l'urgence que soit domptée une puissance meurtrière. La tâche présente est d'obtenir que l'usage que l'homme saura faire de la puissance le laisse capable de subsister. Il lui faut, sous peine de succomber, s'adjuger en maîtrise de lui-même tout le surcroît de puissance qu'il a gagné sur la matière. — R. G. fait ici œuvre clairvoyante, disons même prophétique. Le théologien achève en lui l'historien et le philosophe dans le chapitre pénétrant sur la théologie de la puissance, base doctrinale de toute sa réflexion.

A. D.

Louis Guittard, *Pédagogie religieuse des adolescents.* Paris, Ed. Spes, 1954, 21 × 15, 312 p.

Suite logique de « L'Évolution religieuse des adolescents » (1953), cet ouvrage est par rapport à son aîné, une condensation, un complément et un dépassement. Sans doute sera-t-il encore plus apprécié des lecteurs qui n'auraient que faire du détail de l'enquête dont le premier volume dépouille le dossier. Les quatre premiers chapitres ajustent en une synthèse définitive les résultats de cette enquête. Les deux derniers réalisent plus spécialement l'essai de pédagogie, religieuse annoncé par le titre. Ils montrent expérimentalement le rôle irremplaçable que peut jouer la religion en pédagogie, mais en outre, ils s'efforcent de dégager les conditions et les moyens d'une adaptation aussi exacte que possible de la pratique religieuse aux divers tempéraments religieux des jeunes. Compte tenu des classifications parallèles de la psychologie, de la médecine et de la direction spirituelle, le champ vague qui s'étend des areligieux aux fervents, catégories incontestées, se trouve assez nettement débroussaillé et jalonné pour aboutir à une classification caractérielle-religieuse objective et consistante, permettant de traiter chaque sujet suivant une thérapeutique appropriée et de l'orienter en connaissance de cause vers son type supérieur. Tel est le bilan de ce travail, qui tout en visant la pratique est une contribution scientifique appréciable.

A. D.

Liberté et Vérité, par plusieurs professeurs de l'Université de Louvain : Thème proposé à l'occasion du Bicentenaire de Colombia University. Louvain, Publicat. univers., 1954, 20 × 14, 188 p.

Le thème de la pleine liberté de la recherche scientifique est de ceux qui préoccupent spécialement l'Université de Louvain. *Mgr de Raeymaeker* traite Vérité et libre recherche scientifique selon le cardinal Mercier, dans et par l'université, foyer de la science qui se fait, au double point de vue philosophique et scientifique. — *Albert Dondaine* aborde Liberté et Vérité du point de vue strictement philosophique. Il examine l'essence et la structure de la liberté humaine, l'essence et la structure de la vérité humaine, pour définir la relation de la liberté à la vérité et celle de la foi chrétienne à la liberté. — *Jacques Leclercq* étudie la liberté en tant que valeur morale (le pouvoir qui rend l'homme capable de réaliser sa perfection personnelle et sa destinée), et en tant que valeur sociale (cf. des vues actuelles sur la contrainte au service de la liberté). — *Joseph Nuttin* considère Liberté et Vérité dans le domaine des recherches de la psychologie (Liberté et psychologie scientifique, Liberté académique et philosophique de l'homme). — Pour *Roger Aubert*, « la liberté de l'historien catholique », éclairée et soutenue par ses croyances, n'est entravée dans son exercice par aucun dogmatisme. — *Charles Moeller*, traitant « Liberté et

Vérité dans la critique littéraire », confronte deux attitudes et deux conceptions, celles de J.-P. Sartre et de Charles Dubos. — *Jean Ladrière*, aux deux points de vue de la cohérence interne du savoir (autonomie de la recherche), et de son organisation sociale (intervention des pouvoirs publics et menace éventuelle des facteurs politiques) expose ses vues sur « Liberté de la recherche dans les sciences de la nature ».

A. D.

HISTOIRE

Vie des Saints et des Bienheureux, selon l'ordre du calendrier, avec l'historique des fêtes, par les RR. PP. Bénédictins de Paris ; tome XI, novembre. Paris, Letouzey et Ané, 1954, 22,5 × 14,5, 1042 p.

Plus riche que les précédents quant à la matière, ce tome bénéficie encore des progrès d'une méthode qui s'est perfectionnée en cours de route. Souhaitons que l'œuvre tout entière atteigne à la valeur des dernières livraisons. Aux saints du martyrologe de novembre, le mois par excellence du Sanctoral, on a joint ceux « que le hasard d'un voyage ou d'une étude historique a pu faire connaître ». L'arrêt au 10 novembre des Acta Sanctorum des Bollandistes n'a pas facilité le travail des auteurs ; ils ont pris soin d'indiquer dans les bibliographies les sources où ils ont puisé leur documentation ; les sources lointaines de moindre autorité ont également été signalées ; en plusieurs cas, ils ont été en mesure d'apporter des précisions nouvelles. Grâce au travail critique déjà réalisé, grâce aux références et aux directives de l'appareil critique, nous avons là, pour la consultation courante, la meilleure encyclopédie du Sanctoral. Dans l'état actuel de la science hagiographique, qui a fait son démarrage, on attend des notices critiquement révisées contre la surenchère du merveilleux, mais aussi, suivant le principe des auteurs, qui ne cèdent jamais à la peur du surnaturel.

A. D.

M. Henry-Couannier, *Saint François de Sales et ses amitiés*, 3e édition. Paris, Casterman, 1954, 21 × 15, 384 p.

Il vaut de signaler le succès de cette étude qui met l'accent sur l'aspect caractéristique de l'Évêque de Genève et campe un saint François de Sales par tous ceux qui l'ont connu et aimé. Elle présente en outre un incontestable intérêt historique par suite du nombre et de la qualité des personnages qu'elle fait revivre dans le rayonnement du visage souriant du Saint de l'amitié. L'auteur, mort en 1921 des suites de la guerre, l'a rédigée en historien autant qu'en humaniste et en psychologue.

A. D.

Gustav Scherz, C.SS.R., *Im Rufe der Heiligkeit*, Zeugnisse zur fama sanctitatis Niels Stensens. Freiburg-i. Br., Herder, 2en Verl. 1953, 20 × 13, 76 p.

On connaît le savant danois Niels Stensen, célèbre par ses découvertes en anatomie, en zoologie et en géologie. Ce que l'on sait moins, c'est qu'à l'âge de 30 ans il se convertit au catholicisme, qu'il devint prêtre dans la suite, puis vicaire apostolique de l'Allemagne du Nord. Il mourut en 1686 à l'âge de 48 ans, en réputation de sainteté, laissant des ouvrages de théologie et une importante correspondance. Le R. P. Scherz, qui a publié ses écrits, recueille dans le présent opuscule un ensemble imposant de témoignages qui pourront servir à sa cause de béatification. Ils vont du XVIIe s. à notre époque, attestant l'union de la sainteté au génie scientifique.

A. D.

Mélanges historiques offerts à M. Jean Meyhoffer, docteur en théologie. Lausanne, 1952, Faculté de Théologie de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaux, 23,5 × 16, 112 p.

Outre *Conversion de saint Augustin* de Jean Barnaud, mentionnons *La préhistoire de l'anabaptisme à Zurich* (1523-1525) de Fritz Blanke, qui jalonne en cinq étapes le mouvement qui donna naissance à l'Eglise anabaptiste le 21 janvier 1525 à Zurich — *L'Histoire, une discipline théologique*, est une intéressante contribution doctrinale de J.-D. Burger. Contre M. Bultmann et même contre K. Barth, B. revendique la place et les droits de l'histoire à la base de la théologie. A l'histoire de dire si le Christ est un personnage réel ou une fiction, si les récits évangéliques sont des documents historiques ou le fruit de l'élaboration mythique. Une théologie qui se dit chrétienne doit s'édifier sur une « histoire du salut » authentique, qui n'est autre chose que le message biblique. Cette histoire est d'une importance telle qu'elle fait la mesure de l'histoire tout court. Il est souverainement imprudent de retrancher l'histoire des disciplines théologiques. — Jacques Courvoisier, dans *Henri Fiot traducteur de Jean Alphonse Turrettini*, établit que nous possédons une traduction française, mais très résumée, du *Nubes testium*. — Léon-E. Halkin, dans *Les Martyrologes et la critique*, apporte une contribution neuve à l'étude des Martyrologes protestants des Pays-Bas en préparation d'une édition critique. — Sous le titre *L'Eglise d'Anvers sous la terreur*, Henri Meylan rassemble quelques lettres inédites du professeur d'Utrecht Joannes Helmichius (1567). — Maurice Bonnard présente *La Société des Amis de la Religion et de la Patrie à Vevey* (1799-1800), et Louis Rumpf, *Le débat sur l'Eglise et sa composition au sein du Réveil* (au début du siècle dernier, dans la chrétienté réformée de langue française).

A. D.

CHRONIQUE

Allemagne. — M. le Professeur H. Kusch, de Leipzig, prépare une édition des *Confessions* à la demande de la *Deutsche Akademie der Wissenschaften.*

Angleterre. — Au programme de l'Université d'Oxford, année 1955-1956, sont inscrits les cours suivants :

D. E. Jenkins, *Introduction to Augustine* ; *St Augustine : Enchiridion* ; *New Testament Criticism in the Early Fathers.*

R. L. P. Milburn, *The Prescribed Epistels of St Augustine.*

T. M. Parker, *The Political Ideas of St Augustine.*

Au 2e Congrès patristique d'Oxford, 19-24 septembre 1955, dans la série des « master themes » G. Folliet a exposé *Les origines du Monachisme en Afrique ;* R. Berlinger *Augustins Philosophie des Schönen ;* E. Desplaces a parlé des *Citations patristiques de Platon ;* P. Hadot d'*Un vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer* et Dom C. Lambot des *Sermons de S. Augustin et Critique interne.*

Il y avait une communication de K. Forster : *Zum Kirchen-und Sakramentsverstandnis des Tyconius ;* de l'abbé J. Pépin : *Exégèse néo-platonicienne et exégèse chrétienne ;* de T. P. Michels : *Relatio quæ exsistit inter cultum et politiam teste S. Augustino, De civitate Dei ;* de G. Nygren : *The Augustinian Concept of Grace ;* de H. I. Marrou : *Civitas Dei, civitas terrena et le tertium quid ;* de Mgr Schmaus : *Das Fortleben der augustinischen Trinitäts-psychologie bis zur karolingischen Zeit ;* de G.-G. Willis : *The Easter Lectionary at Hippo ;* de Mlle A.-M. la Bonnardière : *Histoire de la Réflexion de saint Augustin sur les « Livres des Rois ».*

Les Master themes et Communications du Congrès seront publiés dans *Texte und Untersuchungen* édités par la *Kommission für spätantike Religionsgeschichte* de Berlin.

Belgique. — Les éditeurs du *Corpus Christianorum* préparent un *Index generalis in omnia opera sancti Augustini* sur la base de l'Index de Migne, corrigé et complété par les notes mises à leur disposition par le professeur Baxter.

Canada. — A Montréal, le 10 novembre 1955, est mort le R. P. Thomas Audet, O.P., Directeur de l'*Institut d'Etudes Médiévales Albert le Grand.* Il était né le 11 août 1913. Il préparait depuis plusieurs années une grande étude sur la théologie des sacrements chez saint Augustin.

France. — Le doyen des patrologues français, M. le chanoine G. Bardy, est décédé le 31 octobre 1955. Il naquit à Belfort le 25 novembre 1881. Il fut successivement professeur de philosophie à l'Institution Saint-Jean de Besançon, 1909-1914, professeur de théologie à la Faculté de Lille et, depuis 1927, professeur au Grand Séminaire de Dijon. Il a écrit de nombreux ouvrages de patristique et d'histoire ancienne de l'Eglise, collaboré à plusieurs dictionnaires et à de nombreuses revues. Nous publierons la liste complète de ses travaux scientifiques dans la *Revue des Etudes Augustiniennes* 1956, dont les quatre fascicules seront consacrés à sa mémoire. M. le chanoine G. Bardy était docteur en théologie et docteur ès lettres ; il était membre correspondant de l'Institut, membre résident de l'Académie de Dijon et membre correspondant de l'Académie de Besançon.

M. P. Courcelle étudie cette année (1955-56) dans ses cours au Collège de France les *Confessions de saint Augustin dans la tradition autobiographique*, tandis que M. H. I. Marrou, à la Sorbonne, traite de l'*Exégèse patristique des Psaumes.*

Le 27 mai 1955, M. l'Abbé Paul Cantaloup a soutenu une thèse de doctorat devant

la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Toulouse sur *les rapports des deux Testaments dans le « Contra Faustum Manichaeum ». de saint Augustin.*

Le 6 juin 1955, M. l'abbé G. Fourure a soutenu, à la Faculté de théologie de Lilles une thèse sur le thème : *Malheur et Châtiment, Histoire d'une Controverse et Réflexions théologiques.*

Le 14 janvier 1956, M. J.-P. Brisson, chargé d'enseignement à la Faculté des lettres de Poitiers, a présenté en Sorbonne une thèse de doctorat ès-lettres. Le sujet de la thèse principale était : *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion arabe ;* le thème de la thèse secondaire : « *Auctoritas* » *dans le vocabulaire des écrivains latins-chrétiens et ses applications au siège apostolique, de l'avènement de Damase à la mort de Léon le Grand.*

Le 12 janvier 1956, M. l'abbé J. Pintard a soutenu à l'Institut catholique de Paris une thèse sur *Le sacerdoce selon saint Augustin.*

Le R. P. M. Testard, de l'Oratoire de France, prépare une thèse de doctorat en Sorbonne sur *Saint Augustin et Cicéron.*

Le R. P. Paul Henry S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris, a donné une série de conférences en Angleterre et en Allemagne. A Oxford, sous les auspices de Dr. Cross, Lady Margareth Professor, il a donné dix leçons sur *L'Idée chrétienne de Dieu et son développement.* Une leçon était consacrée à la *Doctrine trinitaire de saint Augustin, du Credo d'Athanase et de la pensée théologique occidentale* (4 mars 1955). Il a exposé aux professeurs et élèves de la Faculté de théologie de Heidelberg, le 8 juin 1955, l'*Originalité de saint Augustin en philosophie et en théologie.* Invité à Bonn par les deux Facultés de théologie et à Kiel par la Faculté de théologie protestante, il a parlé de la *Doctrine du Credo de Nicée* en la comparant avec le Credo arien et les « dogmes » néoplatoniciens ainsi qu'avec le *Symbole* d'Athanase d'inspiration augustinienne. Nous apprenons que le R. Père compte reprendre l'essentiel de ces exposés dans un petit livre en anglais : « The Christian Idea of God and its Development » à paraître probablement en 1957 chez Faber and Faber à Londres.

Italie. — On nous communique une liste de thèses sur saint Augustin soutenues à l'*Angelicum* depuis 1950 :

G. Snels, *De augustijnse invloed op de habituele zelfkennis bij S. Thomas* (l'influence augustinienne sur la connaissance habituelle de soi d'après saint Thomas).
Th. Huybers, *Het Beeld van God en de ziel volgens St Augustinus'* « *De Trinitate* » (l'image de Dieu et l'âme d'après le « De Trinitate » de saint Augustin).
J. Botti, *La volontà salvifica universale in S. Agostino.*
G. Remy, *Membres de l'Eglise d'après la controverse antidonatiste.*
A. Siedarsky, *A Study and Comparison of St Augustine's and St Thomas' Teaching on Lie.*
B. Speekenbrink, *Formulering en betekenis van een verrijzenis-adagium vanaf Augustinus tot St Thomas* (la formulation et la signification d'un adage sur la résurrection, de saint Augustin à saint Thomas).
A. Mc Ging, *The Concept of Good and Evil in the Confessions of St Augustine.*
A. Sidoti, *Influenza dei Salmi nelle spiritualità di S. Agostino.*

En novembre 1955 deux thèses de doctorat ont été présentées à la Faculté des lettres de Turin : Ettore de Giorgis, *La fortuna delle Confessioni ;* Elena Canova, *Tracee dei commenti ambrosiani al « De Paradiso », « De Cain et Abel », « De Noe », in S. Agostino.*

Pays-Bas. — La province néerlandaise de l'Ordre des Augustins a entrepris les travaux préparatoires à l'édition d'un *Lexicon augustinianum.*

Suède. — A Lund, M. G. Nygren, fils de l'évêque Nygren, doit soutenir prochainement une thèse sur la *Prédestination d'après saint Augustin.* La thèse sera dictée en langue allemande.

Suisse. — Le 26 mai 1955 P. Künzle a obtenu son doctorat en théologie à la Faculté de Fribourg sur présentation d'une thèse ayant pour sujet : *Das Verh ltnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin.*

TABLE GÉNÉRALE

Volume I - 1955

Articles

Notes

Bibliographie

Chroniques

Auteurs des livres recensés

LIVRES ENVOYÉS A LA REVUE

Eusèbe de Césarée : Histoire ecclésiastique, livres V-VII, texte grec, traduction et notes par Gustave BARDY. Paris, Édit. du Cerf. 1955 ; 20,5 × 13 ; 238 p.

GEROSA (Pietro Paolo) : **San Agostino,** vita e opere. Roma, Édiz. Paoline, 1953, 18 × 12,5 ; 295 p.

GREENSLADE (S. L., D. D.) : **Schism in the Early Church** (The Edward Cadbury Lectures in the University of Birmingham 1949-1950). London, S. C. M. Press, 1953, 14 × 12, 247 p.

GUARDINI (Romano) : **Anfang,** eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen. München, Kösel, 3e édit. 1953 ; 16,5 × 11,5 ; 77 p.

GUITTON (Jean) : **Actualité de saint Augustin.** Paris, Grasset, 1955, 17 × 11, 153 p.

HASSELAAR (Dr J. M.) : **Erfzonde en Vrijheid.** Gravenhage, Bœkencentrum N. V., 1953, 23 × 15, 376 p.

HAYEN (André, S. J.) : **L'intentionnel selon saint Thomas** (Museum Lessianum, sect. phil. 25). Paris, Desclée de Brouwer, 2e édit. 1954, 23 × 15, 286 p.

HEIMSŒTH (Heinz) : **Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik** und der Ausgang der Mittelalters, 3e durchgesehne Auflage. Stuttgart, W. Kohlhammer, s.d., 23 × 15, 253 p.

Histoire de la philosophie et métaphysique, Aristote, Saint Augustin, Saint Thomas, Hégel, par Dominique DUBARLE, Charles COUTURIER, Georges DUCOIN, Roger VERNEAUX, Augustin SESMAT, Jean PÉPIN (Recherches de Philosophie, I). Paris, Desclée de Brouwer, 1955 ; 21,5 × 14 ; 253 p.

JERPHAGNON (Lucien) : **Le mal et l'existence,** réflexions pour servir à la pratique journalière. Paris, Édit. ouvrières, 1955 ; 19,5 × 14, 154 p.

Kirchenväter an Laien, Briefe der Seelenführung, übertragen von L.-V. WELSERSHEIMB, mit einem Vormort von Karl RAHNER ; zweite, unveränderte Auflage (Zeugen des Wortes). Freiburg, Herder, 1954 ; 18,5 × 11,5 ; 91 p.

KORNYLJAK (Plato v.) : **Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra donatistas,** thesis in Pontificia Universitate urbana de Propaganda Fide. Romae-Philadelphiae, 1953 ; 24,5 × 17 ; 137 p.

LAURENT (L.) : **Manuel des Études grecques et latines** : fasc. IV : Géographie, Histoire, Institutions romaines ; fasc. V : Littérature latine ; 12e édition entièrement refondue par A. LAURAS. Paris, A. Picard ; 1955 ; 22,7 × 14 ; 170 et 230 p.

LEFEVRE (Yves) : **L'Élucidarium et les lucidaires,** Contribution par l'histoire d'un texte à l'histoire des croyances religieuses en France au moyen-âge (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 180). Paris, De Boccard, 1954, 26 × 17, 543 p.

LÖWITH (Karl) : **Weltgeschichte und Heilsgeschehen,** die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, zweite Auflage. Stuttgart, Kohlhammer, 1953 ; 18,5 × 11,5 ; 231 p.

Mélanges historiques, offerts à **M. Jean Meyhoffer,** Dr en théologie ; huit auteurs. Lausanne, Faculté théologique, Église évangélique libre du Canton de Vaux, 1952, 23 × 16, 112 p.

Mélanges offerts à **M. le Pr. Victor Magnien** ; 15 auteurs. Toulouse, Privat, 1949 ; 25 × 16 ; 83 p.

MEYER (Hans) : **Systematische Philosophie,** band I, Algemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnisslehre. Paderborn, Fr. Schöningh, 1955 ; 23,5 × 16 ; 445 p.

Miscellanea di Studi di Litteratura cristiana antica, dir. da Em. Rapisarda, vol. III, 7 auteurs. Catania, Universita' (Reina), 1951, 21 × 14, 195 p.

Morts sur le gibet : Les Martyrs anglais de la Renaissance, traduit de l'anglais par **Louis-René Bazin.** Paris, Bonne Presse, 1955, 20 × 14, 220 p.

MULLER (Dr Michael) : **Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin,** eine moralgeschichtliche Untersuchung. Regensburg, Pustet, 1954, 22 × 14, 325 p.

PADOVANI (Humberto A.) : **Filosofia e Teologia della Storia.** Brescia, Morcelliana, 1953 ; 23,5 × 15,5 ; 113 p.

PAOLI (Ugo Enrico) : **Vita romana,** la vie quotidienne dans la Rome antique, édition française revue et augmentée par **Jacques Rebertat,** préface de J. Marouzeau, 112 p. de similigravures, 40 illustrations dans le texte. Paris, Desclée de Brouwer, 1955, 22 × 15, 374 p.

Passion (La) des saintes Perpétue et Félicité, traduite et annotée par **A. Levin-Duplouy** (mars 203) Carthage, Musée Lavigerie, 1954 ; 22,5 × 18,5 ; 44 p.

PARSCH (Dom Pius) : **Homélies sur les Épîtres des Dimanches** (La Prédication nouvelle). Paris-Castermann, Mulhouse-Salvator, 1955 ; 18 × 11,5 ; 141 p.

PARSCH (Dom Pius) : **Le petit guide de l'année liturgique,** traduit par l'abbé **M. Grandclaudon.** Mulhouse, Salvator, 1955 ; 18,5 × 12,5 ; 738 p.

PERLER (Othmar) : **Die Mosaiken der Juliergruft im Vatican,** Rektoratsrede für feierlichen Eröffnung des Studienjahres am 15 nov. 1952 gehalten ; mit 12 tafeln. Freiburg (Schweiz). Universitätsverlag, 1952 ; 23 × 15,5 ; 74 p.

PICHON (Charles) : **Guide du Vatican** (Plaisir du Voyage). Paris, Le Centurion, 1955, 18 × 12, 112 p.

PLINVAL (Georges de Pl.) : **Pour connaître « la pensée de saint Augustin ».** (Pour Connaître.) Paris, Bordas, 1954, 23 × 14, 240 p.

PRESTIGE (G.-L., D. D.) : **Dieu dans la pensée patristique,** traduit de l'anglais par D. M., O. S. B., (Les Religions). Paris, Aubier, 1955 ; 22,5 × 14 ; 251 p.

REMY (Abbé) : **La souffrance humaine,** (Pourquoi). Paris, Bonne Presse ; 15,5 × 12 ; 31 p.

Répertoire des médiévistes d'Europe, Mélanges de Science religieuse. cahier supplémentaire. Paris, Desclée et Cie, 1954 ; 22 × 15 ; 95 p.

RICŒUR (Paul) : **Histoire et Vérité,** (Esprit). Paris, Édit. du Seuil, 1955, 19 × 12, 268 p.

RINSER (Louise) : **La vérité sur Thérèse Neumann,** traduit de l'allemand par **Clara Malraux.** Paris, Édit. du Seuil, 1955, 19 × 14, 141 p.

ROGIER (P. Dr L. J.) : **De Zin der Geschiedenis voor Geloof en Rede,** (Gesprekken op Drakenburgh, 2). Heerlen, Winants, s.d. ; 18,5 × 12 ; 286 p.

ROHOF (Jean, S. C. J.) : **La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique.** Histoire du problème (Studia Friburgensia). Fribourg-Suisse, Éditions Saint-Paul, 1952, 24 × 16, 129 p.

ROOS (Heinrich, S. J.) : **Die « modi significandi » des Martinus de Dacia,** Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVII-2). Münster, Aschendorffsche Verlag, 1952 ; 25 × 16.5 Theologie des Mittelalters, XXXVII-2). Münster, Aschendorffsche Verlag, 1952 ; 25 × 16,5 ; 167 p.

SCHMID (Wolfgang) : **Tityrus christianus,** extr. Rheinisches Museum für Philosophie, 96 B., 2 H., p. 101-165. Frankfurt a.M., Sauerländers, 1953 ; 21 × 14,5 ; 65 p.

SCHMID (Wolfgang) : **Il gregge stolido e il suo giudizio politico** (Carm. Einsidl. 2,21.. s.g.), estratto del volumine « Studi in onore di Gino Funaioli, p. 418-425. Roma, Ang. Signorelli, 1955, 24 × 17, 8 p.

Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, eine Vortragsreihe bekannter Theologen und naturwissenschaftler : G. von Rad, H. von Campenhausen, P. Jordan, G. Mensching, G. Bornkamm, L. von Bertalanffy, G. Heberer, A. Portmann, A. Butenandt, P. Kramp... Stuttgart, A. Kröner, 1955, 18 × 11, 163 p.

SEEBERG (Reinhold) : **Augustinus,** Gedächtnisrede gehalten am 23 Juli 1930 in Aula der Universität Berlin. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930, 19 × 13, 40 p.

SIZOO (Pr. Dr A.) en NAUTA (Pr. Dr D.) : **Augustinus,** Redevoeringen in de Zitting van den Senaat der Vrije Universiteit ter Herdenking van den Geboortedag van Augustinus gehouden op 12 nov. 1954. Kampen, J. H. Kok, s.d., 23 × 16, 44 p.

STAKEMEIER (Edward) : **Civitas Dei,** die Geschichtstheologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche. Paderborn, Fr. Schöningh, 1955, 23 × 16, 47 p.

TAVARD (Dr G. H., A. A.) : **Transiency and Permanence,** The nature of Theology according to St Bonaventure (Franciscan Institute Publications). St Bonventure N.Y., 1954 ; 22 × 15,5 ; 263 p.

TOLLENÆRE (Dr M. de T., S. J.) : **Een Philosophie van de Tijd** de functie van het subject in de tijdsstructuur volgens het hedendaags thomisme (Leuvense Bibliotheek voor Philosophie). Leuven, Universit. Uitgaven, 1952, 16 × 24, 218 p.

Transactions of the Royal Historical Society, fifth series, vol. 3, by several authors. London, Offices of the R. H. S., 1953, 22 × 14,5 ; 228 p.

TURIENZO (P. Teodoro, O. E. S. A.) : **Vida de San Agustin,** (Biblioteca « El Buen Consejo »). Madrid, El Escorial, 1954, 17 × 12, 257 p.

VANDENBERGHE (B., O. P.) : **Saint Augustin et le sens du péché,** (Études Religieuses). Bruxelles, Pensée Catholique, 1954 ; 19 × 12,5 ; 60 p.

VENUTA (D. Goffredo, Dtt., S. O. Cist.) : **Libero arbitrio e liberta' della grazia nel pensiero** di S. Bernardo. Roma, Ferrari, 1953 ; 16,5 × 22,5 ; 164 p.

VINCENT (Albert) : **Les manuscrits hébreux du désert de Juda** (Textes pour l'Histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops, A. F.). Paris, A. Fayard, 1955 ; 18,5 × 12 ; 281 p.

WENGER (Antoine, A. A.) : **L'Assomption de la Très Sainte Vierge, dans la tradition byzantine du VIe au Xe s.** Études et documents. (Archives de l'Orient chrétien, 5). Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 1955 ; 25 × 16,5 ; 426 p.

Wetenschapplijke Bijdragen, door leerlingen van **Dr D. H. Th. Vollenhoven,** aangeboden ter gelegenheid van zijn 25-jarig hoogleraarschap aan de Vrije Universiteit ; 13 auteurs. Franeker, T. Wever, Potchefstroom, 1951 ; 23 × 15,5 ; 244 p.

RÉSUMÉS D'ARTICLES

pour le Centre de Documentation

(C. N. R. S.)

Revue : *Rev. Et. Augustin.*

Fr. 1955 N° 4

1. *L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin*, par O. PERLER, p. 299-343.

Les textes de saint Augustin font, mention d'une basilique de saint Léonce d'une basilique de la Paix, d'une basilique Majeure, d'une basilique donatiste, d'une Ancienne Eglise, d'une basilique des Huit Martyrs, d'une mémoria de saint Etienne, d'une autre de saint Théogène, d'une troisième des Vingt-Martyrs, d'un hospice et de monastères. L'analyse des textes permet d'identifier avec probabilité la basilique de saint Léonce avec l'Ancienne Église, la basilique de la Paix avec la basilique Majeure; cette dernière serait l'Église principale de la communauté catholique d'Hippone au temps de saint Augustin. Les textes permettent d'en donner une description assez minutieuse. Elle se serait trouvée à proximité de la basilique Saint Léonce dans le quartier chrétien voisin de la mer. Quant à la basilique donatiste, il n'est pas prouvé par les textes qu'elle se trouvait à proximité de l'église catholique. Il reste à confronter ces résultats avec ceux des fouilles exécutées à Hippone. Textes et fouilles, interprétés les uns par les autres, permettront sans doute d'aboutir à une conclusion satisfaisante.

2. *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin*, par G. DE PLINVAL, p. 345-378.

Comme les autres postulats de la philosophie d'Augustin, l'idée de liberté a varié au cours de son évolution intellectuelle et de sa carrière. La notion assez simple qu'il s'en formait à l'époque des *Dialogues* s'est approfondie sous l'influence des textes de saint Paul (385-400). Le concept d'une volonté naturelle, maîtresse de ses efforts, s'efface devant l'intuition d'une faculté actualisée et vivifiée par la grâce ; la liberté prend l'aspect d'une vertu théologale.

Au cours de la controverse pélagienne (412-421), Augustin tend à porter au maximum l'importance de la grâce, mais ses *Enarrationes* et ses *Tractatus* montrent qu'il reconnaît toujours une valeur propre aux réactions du sujet. Si la grâce suscite et infléchit notre volonté, elle ne l'aliène pas et respecte l'authenticité de notre amour.

Entre 421-429, Augustin s'attache de plus en plus au problème de la prédestination. Il la conçoit dans un sens rigoureux, comme un dessein infaillible de Dieu, mais qui ne laisse pas de comporter une flexibilité due à la considération des contingences historiques et surtout de l'efficacité des prières de l'Église.

La doctrine de saint Augustin, plus théologique que philosophique, profondément opposée à toute conception autarchique de la liberté ne se confond pas avec le fatalisme ; tout en accordant beaucoup à la grâce, elle ne lui attribue jamais une valeur coercitive et maintient le principe d'une volonté responsable.

3. *L'image de Dieu-Centre dans les Confessions de saint Augustin. Valeur historique et valeur psychologique d'une image augustinienne*, par H. FUGIER, p. 379-395.

Les images des *Confessions*, envisagées synthétiquement, collaborent à fournir la vision d'un Univers où Dieu, foyer de vie, est figuré comme un point central, qu'encercle une zone désertique. Augustin le dit ; et de fait, ses images, éclairées par la psychologie, s'interprètent bien dans cette perspective. Sources de cette image « concentrique » : la géographie antique (omphalos), la cosmologie (sphères emboîtées). Cependant, répandue dans des civilisations très différentes, cette image dépasse toute explication historique et se révèle comme fondée en nature : ce qui garantit l'intérêt définitif de l'image augustinienne.

Directeur : Albert G. de VEER. *Le Gérant :* G. M. FOLLIET.

Imp. de l'Est, 26, r. Renan, Besançon. Dépôt légal 1956, 1er trimestre. — No 2643